Hayatın Olumlanması Olarak Felsefe

NIETZSCHE ve MARX

FATİH YAŞLI



Bilim ve Gelecek Kitaplığı

Bilim ve Gelecek Kitaplığı

Bilim ve Gelecek Kitaplığı - 6

Hayatın olumlanması olarak felsefe
Nietzsche ve Marx

Fatih Yaşlı

Birinci Baskı: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, Kasım 2008

İkinci Baskı: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, Kasım 2010

ISBN: 978-605-5888-02-2

Yayına Hazırlayan: Nalân Mahsereci

Sayfa Tasarımı: Baha Okar

Kapak Tasarımı: Kolektif Atölye

Baskı: Kayhan Matbaacılık
Davutpaşa C. Güven Sanayi Sitesi B Blok No: 244
Topkapı - İstanbul
Tel: 0212.612 31 85

7 Renk Basım Yayın ve Filmcilik Ltd. Şti
Tel: 0216.349 71 72
Moda C. Zuhal Sk. No: 9/1 Kadıköy-İstanbul
http://www.bilimvegelecek.com.tr • bilgi@bilimvegelecek.com.tr

FATİH YAŞLI

Hayatın olumlanması olarak felsefe

NIETZSCHE VE MARX

Fatih Yaşlı

1979 yılında Ankara'da doğdu. Lisans eğitimini Gazi Üniversitesi Maliye Bölümü'nde 2001 yılında tamamladı. Aynı yıl İzzet Baysal Üniversitesi'nde siyaset bilimi yükseklisansına başladı ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde siyasi tarih araştırma görevlisi oldu. 2004-2008 yılları arasında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora yaptı. Doktorasını tamamlamasının ardından İzzet Baysal Üniversitesi'ne dönen Yaşlı, halen bu üniversitede görev yapmaktadır.

Varoluşun ereği sorgulandığında, bu dinamizmin altında zorunluluk yasasının yattığı dile geldi, ve bu yasayı idrak edenler artık özgür iradeleriyle onun üzerinde egemenlik kurabilirlerdi. Özgür irade o andan sonra zorunluluğun peşine düşmekten ibaret olacaktı. Sahip olduklarını çoğaltmak güdüsüyle o, yeryüzünü kuzeydeki buzullu Thule Adası'ndan Afrika'daki Ümit Burnu'na, batıdaki Herakles sütunlarından doğudaki pek çok kola ayrılan Ganj Nehri'ne kadar araştırırken, köylü küçücük tarlasını arşınlayarak elinden geldiğince ölçmeye çalışıyordu. Köle kadırganın dibinde durmadan kürek çekmek zorundaydı, ona forsa başının vurduğu davulun temposuna uyarak hızlı hızlı bir öne bir arkaya eğilmekten başka bir şey verilmemişti, periyodik yolculuklardaki yol gösterici akıntılarıyla, musonları ve alizeleriyle açık denizlerse takımyıldızlarına göre konumlarını belirleyen güvertedeki seyir subaylarına aitti. Özgür olmayanın tek gerçeği dolaysız ilişki kurduğu alandı, bütün çabasını da bu alanla baş edebilmek için harcıyordu. Özgür olansa durmadan yeninin heyecanını yaşıyor, kıyı şeritlerini ve coğrafi oluşumları çiziyor, yeni deniz yolları, hammadde kaynakları, değiş tokuş olanakları keşfediyordu. Hizmet etmeye mahkûm olan, tekdüzeliğin içinde solup sararırken, inisiyatifi ve çeşitliliği elinde bulunduran gençleşiyordu. O din adamlarının ayinlerinde hastalıktan korunmak ve iyileşmek için dua etmek zorunda değildi, doktorlar ona organların, nabzın, kan dolaşımının ve sinir sisteminin nasıl çalıştığını anlatmış, tüm ilaç çeşitlerini onun için hazırlamışlardı. Mülksüzler bolluktan biraz olsun yararlanabilmek için sunaklarında hükümdarların isimlerini bile bilmediği yer ve gök tanrılarına adak adıyorlardı.

Zenginler sikkeler, bankalar, fetihler yoluyla canlarının çektiği her şeyi elde edebiliyorlardı. Almanın ve vermenin, sürgit bir ayrışmanın

ve kaynaşmanın tüm canlıların özüne uygun düştüğünü söyleyenler onların düşünürleriydi; birleşme ve ayrılma, yoğunlaşma ve çözülme, çekme ve itme her şeyin temel ilkesiydi, hiçbir madde yoktu ki, karşıtlıklardan oluşmasın. Nasıl ki dünyayı bilmek ona egemen olmak anlamına geliyordu, egemenlik de iktidar ve zor kullanma hakkıyla bağlantılıydı. Girişimciler sahip oldukları ağzına kadar dolu ambarları, mallarla yüklü gemileri, sayfiye evleri, sarayları, hazine değerindeki sanat eserleriyle izledikleri yolun doğru olduğunu kanıtlıyorlardı. Onlar ilerlemeden yanaydılar, işi dağıtıyor, ihtiyacı olanı yanında tutup işe yaramayanı atıyor, atölyeler ve fabrikalar kuruyorlardı, (…) Dokumacılar, kunduracılar, terziler ve demirciler onlar için işbaşındaydı, kervanlarına Çin'den aldıkları fildişi, ipek ve porselenle, Hindistan'dan aldıkları baharat, esans, merhem ve incileri yüklüyorlardı. Tersaneleri için gerekli olan tomrukları dağ ormanlarından çıkarttırıyor, hayvan sürülerini güttürüyor, atları ehlileştirtiyor ve ülkesine Küçük Asya'nın bol veriminden dolayı tahıl ambarı unvanını kazandıran buğdayı taşıtıyorlardı. O zamanlar kazandılar dedi Coppi, bize karşı avantajlı durumlarını, ürettiğimiz her şeyin bizim yukarılarımızda işe yaraması ve kendi ürettiğimizden bize payın yukarılardan bahşediliyor olması da yine o zamanlara dayanıyor, tıpkı iş için söylendiği gibi, bize iş verenler onlar oluyor.

Peter Weiss,
Direnmenin Estetiği, s.41-42.

Giriş

Marx henüz 25 yaşındayken arkadaşı Arnold Ruge'a yazdığı bir mektupta, ömrünün sonuna kadar düşünsel üretiminin merkezinde yer alacak unsurun ne olduğunu açık bir şekilde ortaya koymuştu. "Görevimiz", diyordu Marx mektubunda, "tüm zamanlar için uygun ve hazır olmak, ya da geleceğin inşası değil sadece, daha kesin olan bir şey varsa o da şu anda neyi başaracağımızdır. **Varolan her şeyin acımasız eleştirisini** kastediyorum, eleştirinin mevcut iktidarla çatışmalardan korkmadığı kadar kendi sonuçlarından da korkmayacağı ölçüde bir acımasızlık." Varolan her şeyin acımasız eleştirisi: Neredeyse bütün çalışmalarının isimlerinde ya da altbaşlıklarında eleştiri sözcüğünün geçişini (Örneğin: *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*, *Kutsal Aile*'nin altbaşlığı olan *Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi* ya da *Alman İdeolojisi*'nin altbaşlığı olan *Feuerbach, B. Bauer ve Stırner'in Temsil Ettikleri Modern Alman Felsefesinin ve Çeşitli Peygamberlerin Ortaya Koydukları Biçimiyle Alman Sosyalizminin Eleştirisi*) bir kez daha hatırlayarak, Marx'ın bu düstura sadakatini asla yitirmediğini söyleyebiliriz.

Benzer bir şekilde Nietzsche de, felsefesinin biricik amacı olan "bütün değerleri değiştiriş" girişiminde, tüm bu değerleri acımasız bir şekilde eleştirmekten geri durmamıştı. Bunu, *Putların Batışı*'na yazdığı Önsöz'de,

eserlerinde her daim yürürlükte olan edebi ve uhrevi üslubuyla şöyle anlatıyordu:

> Gerçekliklerden daha fazla put var bu dünyada: budur benim ‘kötü bakışım’ bu dünyaya, benim ‘kötü kulağım’dır aynı zamanda… Burada bir kez çekiçle sorular sormak ve belki, yanıt olarak o ünlü içi boş sesi dinlemek, o şişkin barsaklardan geleni -nasıl da çekicidir bu, kulaklarının ardında da kulakları olan biri için- eski bir psikolog ve fareli köyün kavalcısı olan, tam da sessiz kalmak isteyenin, karşısında yüksek sesli olması gerektiği, benim için. (…) Bu küçük yazı bir büyük savaş ilanıdır; putları yoklamaya gelince, burada bir diyopozonla dokunur gibi çekiçle dokunulacak olanlar, bu defa çağın putları değil ezeli putlardır, -bunlardan daha eski, daha ikna olunmuş, daha şişirilmiş putlar yoktur kesinlikle… Yoktur, daha içi boş olanları da… [1]

[1] Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı Ya da Çekiçle Felsefe Nasıl Yapılır,* Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, 2005, s.7-8.

Hem Marx hem de Nietzsche, modernitenin tam ortasına düşmüş iki düşünür olarak, tanıklık ettikleri şeye karşı büyük bir öfkeyle doluydular. Nietzsche’nin çağına baktığında gördüğü bir *decadance’*dan (dekadans: çöküş) başka bir şey değildi: Tüm Avrupa iyileştirilmesi imkânsız bir hastalığın pençesindeydi ve yok oluşa doğru hızla ilerliyordu. Marx’ın gördüğü ise insanın ne olduğunu anlayamadığı bir gücün karşısında varoluşsal özerkliğini yitirdiği ve insanlıktan çıktığı bir dünya idi. Hem baktıkları yer, hem de odaklandıkları görüngüler bakımından birbirlerinden çok uzak olsalar da, ikisinin de emin oldukları bir şey vardı: Hayat, yaşanılabilir ve sevinçli bir hayat, insanoğlu için imkânsız hale gelmişti. Birtakım yabancı güçler hayata saldırmaktaydı ve Nietzsche de, Marx da hayatın savunusu için bir silah olarak kullanılabilecek olanın, hayatı olumlayan bir felsefenin peşindeydiler. Nietzsche, saldırısını varolan ahlak anlayışı ile ondan kaynaklanan bütün ilişki biçimlerine yöneltti ve hayatın olumlandığı bir dünyanın kurulabilmesinin ancak bu ahlak anlayışının aşılabilmesiyle mümkün olacağını iddia etti. Marx’ın saldırısı ise, kapitalist üretim ilişkileri ile bundan kaynaklanan tüm tahakküm biçimlerine yönelmişti ve Marx ancak özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla özgür ve yaşanmaya değer bir hayatın kurulabileceğini düşünüyordu.

Bu kısa çalışmada, Marx ve Nietzsche’nin felsefi projelerinin, hayatın olumlanması bağlamında amacına ulaşıp ulaşmadığı sorusuna yanıt aramaya çalışacağım. Amaca ulaşma ile kastettiğim ise bu projelerin pratikte sınandıktan sonra doğrulanmaları ya da yanlışlanmaları değil elbette. Kastettiğim, bu projelerin -yaratıcılarının hepimiz gibi sınırlı bir

ömre sahip olmaları nedeniyle- nihayete erdikleri yerde, başlangıçtaki amaçlarına ulaşıp ulaşamadığı, yani sevinçli ve özgür bir hayatın nasıl kurulabileceğini göstermeyi başarıp başaramadıkları. Bunu ortaya koymak, aynı zamanda, söz konusu projelerin, hayata yönelik olan ve bugün çok daha şiddetli bir şekilde sürdürülen saldırıya karşı, hayatı savunma iddiasında olan güçlerin düşünsel cephaneliğinde nasıl bir anlama sahip olabileceklerini tartışmak anlamına geliyor.

Benim düşüncem, hayatın Nietzscheci savunusunun, daha baştan bir **güç istenci** nosyonuna yerleştirilmesi ve bu istencin Spinoza'nın *conatus* kavramından farklı bir şeye, her varlıkta mevcut olan hayatta kalmakta sebat etmeye değil de, yalnızca efendilerde bulunduğunda hayatı olumlayabilen bir özelliğe işaret etmesi nedeniyle, tahakküm ve sömürü ilişkilerini dışlayamaması, hatta onları başka bir meşruluk düzeyinde yeniden kurmayı hedeflemesi nedeniyle başarısız olduğu yönündedir.[2] Nietzsche'de hayatı olumlayabilenler, ancak geriye kalan çoğunluğun onlar için maddi hayatı yeniden üretmesi nedeniyle boş vakti olan ve bu vaktini sanata, bilime ve felsefeye ayırabilenler olacaktır. Bu nedenle de, olumlanan hayat elbette ki bir bütün olarak insanlığın değil, bu azınlığın hayatı olacaktır. Nietzsche'nin, büyük hayranlık duyduğu trajik çağın Yunan Uygarlığıyla ilgili söyledikleri bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

2 Spinoza'nın *conatus* kavramı ile Nietzscheci "güç istenci" arasındaki fark, en iyi Nietzsche'nin şu satırlarıyla anlaşılabilir: "Gerçeği 'var olma istemi' ile vurmak isteyen, vuramamıştır elbette: öyle bir istem yoktur da ondan! Var olmayan isteyemez de ondan; var olana gelince -daha ne varlığı için çırpınsın! Ancak hayat olan yerden, istem de olur, hayat istemi değil ama, -bak ne diyorum-, güç istemi!-" Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, 1995, s.112.

> Özellikle hakiki sanat ihtiyacı demek olan kültür, korkunç bir temele dayanır: Bu ise utancın muğlak duygusunda ortaya çıkar. Bu ihtiyacın bir sanat gelişimi amacıyla geniş, derin ve verimli bir zemin bulabilmesi için, muazzam çoğunluğun bireysel ihtiyaçlarını aşarak, bir azınlığın hizmetinde onların yaşaması uğruna kölece boyun eğmesi gerekir. Azınlığın hesabına çoğunluğun fazla çalışması sayesinde bu seçkin sınıf hayat mücadelesinden azade tutulmalı ki yeni bir ihtiyaç dünyası yaratılsın ve doyurulsun.[3]

3 "Yunan Devleti", *Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz & Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe* içinde, Çev. Gürsel Aytaç, İstanbul, Say Yayınları, 2003.

Oysa Marx'ın projesi, özel mülkiyet ve bundan kaynaklanan sömürü ve tahakküm ilişkilerinin ortadan kaldırılmasıyla birlikte insanlığın topyekûn

bir kurtuluşunun sağlanabileceği düşüncesi üzerine inşa edilmiştir. Marx'ın projesindeki hayatı dönüştürecek olan fail, yani proletarya, özel mülkiyeti kaldırarak yalnız kendisini kurtarmaz, tüm insanlığı kurtarır. Marx'ın sözleriyle:

> Sonuna değin gelişmiş proletaryada tüm insanlığın, hatta insanlık görünüşünün soyutlanması, pratik olarak tamamlanmış bulunur; güncel toplumun tüm yaşam koşulları, en insandışı yanlarıyla, proletaryanın yaşam koşullarında yoğunlaşmış bulunur. Proletaryada insan, gerçekte kendi kendini yitirmiş ama aynı zamanda bu yitirmenin teorik bilincini de kazanmıştır; üstelik artık ne sakınabileceği ne de allayıp pullayabileceği sefalet, kendini ona önüne geçilmez bir biçimde zorla kabul ettiren sefalet -zorunluluğun pratik dışavurumu-, onu böylesine bir insandışılığa karşı doğrudan doğruya başkaldırmaya zorlar, bu nedenle proletarya, kendi kendini kurtarabilir ve zorunlu olarak kurtaracaktır da. Nedir ki o kendi öz yaşam koşullarını kaldırmadan kendi kendini kurtaramaz. Güncel toplumun, kendi öz durumunun özetlediği tüm insandışı yaşam koşullarını kaldırmadan da kendi öz yaşam koşullarını ortadan kaldıramaz.[4]

4 Karl Marx, Friedrich Engels, *Kutsal Aile*, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1994, s.58.

Hayatın olumlandığı bir dünya, insanların hem başka insanların, hem de üretimin boyunduruğundan kurtulduğu ve kendilerini gerçekleştirebildiği bir dünya olacaktır. Bu dünyadaki birey, başkalarının onun için üretmesi ve bu nedenle boş vakte sahip olması nedeniyle değil, üretimin bütününün toplumun bütünü tarafından denetlenip yönlendirilmesi nedeniyle; yani hayatın toplumsal bir şekilde olumlanabilmesinin maddi koşullarının gerçekleştirilmesi nedeniyle sevinçli bir hayat yaşayabilecektir.

Çalışmanın Nietzsche'ye ayrılmış olan birinci bölümünde, Nietzsche'nin modern topluma ve onun ahlakına yöneltti̇ği köktenci eleştiriyi, politik bir bakış açısıyla okumaya çalışacağım. Buradaki esas amacım, hayatın Nietzscheci savunusunun onun aristokratik "sınıf bilinci" akılda tutulmaksızın herhangi bir anlam taşımadığını ve Nietzsche'de bu bilinçten kaynaklanan siyaset-karşıtı bir siyasal konumun mevcut olduğunu gösterebilmek. Bununla, aynı zamanda Nietzsche'nin soldan temellükünün ancak Nietzsche'ye rağmen gerçekleştirilebileceğini, bunun ise imkânsız olduğunu ortaya koymayı amaçlıyorum.

İkinci bölümde ise, Marx'ın iki eserini, *1844 El Yazmaları*'nı ve *Kapital*'in 1. cildini, hayatın savunulması ve olumlanması bağlamında, kimi zaman başka eserlerine de başvurarak, okumaya çalışıyorum. Marx'ın kapitalizme, insanı "şeyleştiren" ve böylelikle insan hayatını değersizleştiren dışsal bir güç olarak saldırısı ve bunun tarihsel temellerini

ortaya koyuşu, bu okumanın merkezinde bulunuyor. Amacım ise, “genç Marx”ın olduğu kadar, “olgun Marx”ın da, düşünsel üretiminin temel kaygısının insanın özgürleşebilmesi ve hayatın olumlanabilmesi olduğunu göstermek.

Çalışmanın sonuç kısmında ise, Marx ve Nietzsche üzerine, birinci ve ikinci bölümlerde yaptığım okumadan kaynaklanan bir karşılaştırma yapıyorum. Bu karşılaştırma, iki düşünürün, hayata bakışlarındaki ve dolayısıyla savundukları ve olumladıkları hayatlardaki farklılığı göstermek anlamına geliyor.

1. BÖLÜM - NIETZSCHE: HAYATIN GÜÇLE OLUMLANMASI

1. Nietzsche’nin Bakışı

Bu bölümde, Nietzsche’nin yaşam felsefesinin temellerini göstermeye çalışacağım. Bunun içinse, öncelikle Nietzsche’nin tarih anlatısı üzerinde duracağım. Köle ahlakının egemenliğinin tedrici olarak efendi ahlakını alt edişi ve dolayısıyla hayatın olumsuzlanmasının tamamlanışı olarak okunabilecek bu anlatının ardından, Nietzsche’nin bu tamamlanmışlıktan kaynaklanan bir *decadance* ve nihilizm çağı olarak betimlediği moderniteye bakışı ve onun modern görüngüler olarak hem kapitalizme hem de sosyalizme yönelik saldırısının felsefi temelleri üzerinde duracağım. Sonuç kısmında ise, Nietzsche’nin hayatın olumlanması girişiminin başarısızlığını ve yetersizliğini tartışıp, Nietzsche’nin yaşam felsefesinin soldan temellükünün, ancak Nietzsche’ye rağmen mümkün olabileceğini, bunun ise felsefi bir girişim olarak ilginç olmakla birlikte, politik açıdan imkânsızlığını göstermeye çalışacağım.

A. Nietzsche ve tarih

Nietzsche’nin tarihe bakışını anlamaya çalışırken iki düzeyi ayırmak gerekir. Nietzsche’de, “büyük ve önemli olaylar”a işaret eden tarih ile zamanın “doğrusal” ilerleyişi olarak tarih arasında bir ayrım söz konusudur çünkü. Nietzsche ilk düzeyde, tarihin bir yığınlar tarihi olarak yazılmasına şiddetle karşı çıkar. Döneminin gözde tarih anlayışı, “yığınların büyük itkilerini tarihte başlı başına ve en önemli bir şey olarak kabul eden, büyük adamları da yalnızca yığının en seçkin bir dile gelişi ve köpüklü dalgalar arasında görülebilen su kabarcıkları olarak dikkate alan” bir anlayıştır.[1] Oysa Nietzsche’ye göre yığın tarihsel açıdan sadece, “büyük adamların, yıpranmış levhalar üzerine kazılmış silik, bulanık kopyaları olarak; sonra büyük adamlara karşı duran, karşı çıkan bir şey olarak ve en sonra da büyük adamların araçları olarak” bir anlam taşımaktadır.[2]

1 Friedrich Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Zararı Üzerine*, Çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul, 1986, s.169.

2 Agy.

Ancak ikinci düzeyde, yığınlar tarihe daha farklı bir boyutta dahil olurlar. Tarih sanki burada yığınların adım adım efendiler üzerinde düşünsel egemenlik kuruşlarına dair, "ilerlemeci" bir anlatı durumuna gelmiştir. Kuşkusuz bu, bildiğimiz ilerleme anlayışından farklı, Nietzsche'ye özgü bir ilerleme anlayışıdır. Günümüz postmodernistlerinin Nietzsche'ye yönelik tutkulu bağlılıklarının en önemli nedenlerinden birinin, onun, kendi döneminin neredeyse bütün düşünürleri için tartışılmaz bir gerçeklik olarak görünen ilerleme fikrini yadsımış olması olduğunu biliyoruz. Sahiden de Nietzsche için, daha yüksek bir kültüre, daha iyi ya da daha güçlü bir geleceğe doğru ilerleniyor olunduğuna ilişkin inanç, modern bir yanılgıdan başka bir şey değildir:

> İnsanlık bugün inanıldığı gibi, daha iyiye ya da daha güçlüye ya da daha yükseğe doğru bir gelişme göstermemektedir. "İlerleme" modern bir düşüncedir yalnızca, yani yanlış bir düşünce. Bugünün Avrupalısı, değerlilik bakımından, Rönesans Avrupalısının fersah fersah altında kalır; ileriye doğru gelişme, herhangi bir zorunlulukla, yükselme, yücelme, güçlenme değildir hiç de.[3]

3 Friedrich Nietzsche, *Deccal Hıristiyanlığa Lanet*, Çev. Oruç Aruoba, İthaki Yayınları, 2003, s.11.

Nietzsche'nin üst-insan tasarımının, nasyonal sosyalizmin aryan ırk mensubu üstün insan modeli ile ilgisi olmadığını kanıtlamak için, Nietzsche'nin sosyal-Darwinizme herhangi bir teveccühü bulunmadığı sıkça dile getirilmiştir. Nietzsche sahiden de bir sosyal-Darwinist değildir. Hatta Darwin'in doğal ayıklanma kuramının aslında tersten işlediğini düşünür, "Yani güçlü, öncelikli, mutlu istisnaların zararına." Nietzsche'ye göre, "zayıflar, gitgide daha çok, güçlükle" hükmetmektedirler, "çünkü sayısal üstünlük onlarda"dır ve "daha akıllı"dırlar. Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı*, s.72. "Daha benzer, daha sıradan insanların daima üstünlükleri vardır, hala da var, daha seçkin, daha ince, daha zor anlaşılır olanlar, kolayca yalnız kalırlar; yalnızlıklarıyla her türlü kaza gelir başlarına." Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde Bir Gelecek Felsefesini Açış*, Say Yayınları, 2003, s.202.

Ancak, Nietzsche'nin sosyal-Darwinizme karşı oluşuna imtiyazlı bir vurgu yapmak çok manidar değildir. Çünkü Nietzsche Darwinizmi, kendi "kölelerin tedrici egemenliği olarak tarih" kavramsallaştırmasına ters düştüğü için reddetmiştir. Eğer kabul etseydi, bir yandan türlerin daha mükemmele doğru gittiğinden bahsederken, öte yandan köle ahlakının egemenlik kuruşundan bahsedecekti ki, bu felsefesinin iç tutarlılığı açısından büyük bir sorun anlamına gelecekti.

Nietzsche ilerleme fikrini olumlu bir değişim olarak görmeyi kesin bir şekilde reddetse de, tarihe bakışında, Hegel'in mutlak tinin tarihsel evrimini açıklayışını andıran, "ilerlemeci" (sözcüğe pozitif bir anlam yüklenmesinden bağımsız olarak ilerlemeci) ve erekselci bir yan söz konusudur. Bu bakış açısına göre tarih, her şeyden önce bir mücadeledir, hatta bir sınıf mücadelesinden başka bir şey değildir; elbette ki ekonomi

politik ve Marksist düşünce tarafından tanımlandığı halinden bambaşka bir biçimde anlaşılmalıdır bu mücadele. Nietzsche'nin anlatısında tarih, Eski Yunan'dan bugüne, Sokratesçilik, Yahudilik, Hıristiyanlık ve sosyalizm/anarşizm adı altında kölelerin efendilerine karşı başkaldırılarının ve tedrici bir şekilde galip gelişlerinin tarihi olarak kavramsallaştırılır, yani Nietzsche'de *dekadans*ın ilerleyişinden başka bir şey değildir tarih. Modern zamanlar ise kölelerinin hükümranlıklarını ilan ettikleri mutlak bir *dekadans* dönemidir.[4] Nietzsche'nin betimlediği diğer bütün karşıtlıklar, Apolloncu olan ile Dionysosçu olan arasındaki, Sokrates öncesi Yunan düşünürleri ile Sokrates ve sonrasındaki düşünürler arasındaki, Roma ile Yahudilik ya da Roma ile Hıristiyanlık arasındaki, tinsellik, beden, olumlayıcı ve sevinçli bir hayat istemi ile Hıristiyanlık/sosyalizm ve anarşizm arasındaki karşıtlıklar, efendiler ile köleler arasındaki bu mücadelenin tezahürleri olarak anlaşılmalıdır.

4 Köle ahlakının egemenliğini kurması anlamındaki "negatif" bir ilerleme nosyonunun dışında, Nietzsche'nin aristokratik düşünüş biçimiyle ilgili, "olan" değil ama "olması gereken" bir ilerleme nosyonuna da sahip olduğu söylenebilir. Nietzsche, bir yerde, "'İlerlemenin büyüklüğü, feda etmek zorunda kaldığımız şeylerin yığınıyla bile ölçülebilir; yığındaki insanlık bir tek insan türünün büyümesine feda edilir -budur işte ilerleme" der. Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2003, s.83.

Bu "sınıf mücadelesi"nde mücadelenin gerçekleştiği düzlem Nietzsche'ye göre ahlaktır. Nietzsche'nin ahlak eleştirisi ile Marx'ın politik iktisat eleştirisi arasında şaşırtıcı bir benzerlik mevcuttur. Marx'ın, "İktisatçılar bugünkü ilişkilerin -burjuva üretim ilişkilerinin- doğal olduğunu söylerlerken, zenginliği yaratmış olan ve üretici güçleri doğanın yasalarına uygun olarak geliştirmiş bulunan ilişkilerin bugünkü ilişkiler olduğunu söylemek istiyorlar. Bundan ötürü bu ilişkiler, zamanın etkisinden bağımsız doğal yasalardır. Bunlar, her zaman toplumu yönetmekle yükümlü ölümsüz yasalardır"[5] sözlerinde en iyi ifadesini bulan, politik iktisatçıların burjuva toplumuna ait tarihsel kategorileri, (*Homo economicus*, kapitalist, ücretli emek, meta değişimi vs.) evrensel ve doğalmış gibi göstermelerine yönelik eleştirinin bir benzerini, Marx'tan habersiz olarak Nietzsche, tüm filozoflara yöneltir:

5 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, Çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, 1999, s.120.

> Tüm filozofların ortak bir yanılgısı vardır, şimdiki zamanın insanını çıkış noktası alırlar ve hedefe de bu insanın analizi yoluyla varacaklarını düşünürler. (…) Filozofun insan hakkında

> söylediği her şey, aslında, çok sınırlı bir zaman diliminin insanı hakkında bir tanıklıktan öteye gitmez. Tarihsel anlam, duyu eksikliği, tüm filozofların ırsi kusurudur. Hatta bazı filozoflar insanın belirli dinlerin, belirli siyasal olayların etkisiyle oluşmuş olan en yeni biçimlenişini, çıkış noktası olarak alınması gereken sabit biçim olarak kabul ederler birdenbire. İnsanın bir oluşum ürünü olduğunu, bilme yetisinin de bir oluşum ürünü olduğunu öğrenmek istemezler (…) Her şey oluşum ürünüdür oysa; bengi gerçekler yoktur: tıpkı mutlak hakikatlerin olmayışı gibi.[6]

6 Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca 1*, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, 2003, s.24-25.

Nietzsche'nin bu perspektivizm bulaşmış "tarihselci" bakışı, onun ahlak eleştirisinin temelinde yer alır. Modern toplumun, ahlaki olarak adlandırdığı ve evrensel olduğunu düşündüğü davranış biçimleri aslında tarihseldir ve Nietzsche, bu doğallaştırılmış ahlak anlayışını ifşa etmek istemektedir. Burada Nietzsche'ye özgü bir bakış açısından, alternatif bir yöntemden söz edilebilir mi? Böylesi bir yöntem Nietzsche'de mevcuttur ve kanımca buna "aristokratik yöntem" adı verilebilir. Nietzsche, bu yöntemi *İnsanca, Pek İnsanca*'da şöyle anlatır:

> Kendi zamanına büyük ölçüde yabancılaşıp, adeta onun kıyısından geriye, geçmiş dünya görüşlerinin okyanusuna sürüklenmenin büyük yararları vardır. Oradan kıyıya bakıldığında, kıyının tümünün biçimlenişi ilk kez görülür ve yeniden kıyıya yaklaşıldığında onu bir bütün olarak, oradan hiç ayrılmamış olandan daha iyi anlama avantajına sahip olunur.[7]

7 Age, s.355.

Nietzsche, düşünsel olarak modernitenin dışında bulunuşunun ve aristokratik değer yargılarına sahip oluşunun, moderniteyi ve onun ahlak anlayışını çözümlemek için büyük bir avantaj olduğunu düşünür. Modernitenin dışarısında kalmayı başaran kişinin moderniteye aşkın bakışı hem onun biçimlenişini görecek, hem de bütüncül bir nitelik taşıyacaktır.

Nietzsche, modernitede bir davranışın ahlaki olup olmadığına karar verilirken belirleyici olanın, "bir kez varsayılan iyilerin sıradüzeni" olduğunu söyler. Örneğin, duyusal haz gibi "küçük bir iyi"yi, sağlık gibi "daha yüksek değer biçilen bir iyiye" tercih etmek günümüz toplumunda ahlak dışı sayılmaktadır. "Oysa ki," der Nietzsche, "iyilerin sıradüzeni tüm zamanlarda sabit ve aynı kalmış değildir; bir kimse intikamı adalete tercih ediyorsa, daha eski bir kültürün ölçütüne göre ahlaklıdır, şimdikinin ölçütüne göre ise ahlaka aykırıdır."[8]

8 Age, s.64.

Nietzsche, bu bakış açısından hareketle, modern toplumda ahlaki olarak kabul edilen davranışların, bir zamanlar böyle kabul edilmediklerini, ahlaki olarak görülenlerin ise ahlaki olmadıklarının düşünüldüğünü söyler. Nietzsche, bu "yanılgıya", halihazırdaki tüm ahlaki değerlerin sanki bir "camera obscura"daymışcasına tersine çevrilmiş olma haline müdahale etmek ister. Nietzsche'nin felsefesinin temel itkisi kesin olarak budur. Nietzsche bu temel itkiyi, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'ye yazdığı Önsöz'de şöyle anlatır:

> Ahlak değerlerinin bir eleştirisine zorunluyuz; değerlerin kendilerinin değerleri öncelikle sorgulanmalı -ve bunun için, gelişip değiştikleri, ortaya çıktıkları koşulların ve ortamın bilgisi gerekli (sonuç, belirti, maske, yobazlık, hastalık, yanlış anlama olarak ahlak; ayrıca neden, çare, uyarıcı, ket vurucu, zehir olarak da), hiç varolmamış ya da hiç de istenmeyen bir çeşit bilgi. Bu "değerler"in değeri, verilen, olgusal, bütün sorunların ötesinde bir şey olarak alınmış; şimdiye dek, genel olarak, insanın (geleceğin insanı da dahil) gelişmesi, yararlanması, rahat yaşaması açısından, en küçük ölçüde olsun, "iyi insan"ın "kötü insan"dan daha değerli oluşundan kuşkulanılmamış, bir tereddüde düşülmemiş. Ya tersi doğruysa tüm bunların? Ya "iyi"de gerileme belirtisi varsa?[9]

9 *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.30.

Nietzsche, ahlaki kategoriler olarak "iyi"nin ve "kötü"nün "ikili bir ön tarihi" bulunduğunu söyler. Bunlardan ilki, "Egemen soyların ve kastların ruhundakidir." Burada iyinin ölçütü, "iyiye iyiyle" ve "kötüye kötüyle" karşılık verebilen birine, "yani şükran ve intikam duyguları içinde olan birisine" iyi denilir şeklinde formüle edilir. Buna mukabil kötü ise, "güçsüz olan ve misillemede bulunmayan kimseler"dir. Nietzsche'ye göre "iyi" olmak, "tüm bireyleri misilleme duygusuyla birbirine kenetlenen" ve tam da bu nedenle bir ortaklık duygusuna sahip olan bir cemaate ait olmak demektir. Kötü birisi olmak ise, "ortaklık duygusu olmayan, boyun eğdirilmiş, güçsüz insanlar yığınına" dahil olmak anlamına gelir. "İyiler bir kast oluştururlar, kötüler ise toz gibi bir kütledirler."[10]

10 *İnsanca, Pek İnsanca 1*, s.66.

Nietzsche'ye göre köleler, kadim zamanlardaki altın çağda yürürlükte olan ahlak anlayışını ve ondan kaynaklanan bütün değerleri tersine çevirmişler ve kendi ahlaklarını egemen kılmışlardır. Modern dünyada "iyi" ve "kötü"ye dair algılayışlarımızı belirleyen köle ahlakının hegemonyasıdır. Bu hegemonya, "bencil olmayan eylemleri" onaylamış ve "bu eylemlerle

karşılaşanlar, yani bu eylemlerden yararlananlar açısından onlara iyi" demiştir.[11]

[11] *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.36.

İyinin ve kötünün etimolojik kökeni

Oysa Nietzsche, yaptığı soykütüksel okumanın, "iyi"nin kaynağının diğerkâmlıkta değil, "soyluluk ve uzaklık pathosunda" olduğunu gösterdiğini düşünmektedir. Nietzsche iyi sözcüğünün değişik dillerdeki kökenine ilişkin etimolojik bir araştırma yapmış ve bu sözcüğün aslında, "soylu" ve "asilzade" sözcüklerinden kaynaklandığı sonucuna varmıştır. Kötü sözcüğü ise, kabalıkla, sıradanlıkla ve köylülükle aynı kökenden gelmektedir. "Bana göre" der Nietzsche, "doğru yolu gösteren soru, 'iyi'nin değişik dillerde gösterdiği şeyin etimolojik ağdan anlamının gerçekten ne olduğu sorusuydu: Tümünün de aynı kavramsal değişime gittiğini buldum, -her yerde 'soylu', 'asilzade' toplumsal anlamıyla temel kavramlardı; 'iyi' onlardan yola çıkarak 'ruhça soylu', 'asilzade', 'ruhça yüksek', 'ruhça ayrıcalıklı' anlamlarında zorunlu olarak gelişime uğradı: Bu gelişim diğerleriyle paralel yürüdü; 'bayağı', 'köylülük', alçak' sonunda kötü kavramına dönüştü."[12]

[12] Age, s.38.

Dolayısıyla iyi kavramı, bencil olmayan bir davranış biçimiyle ilgili değildi Nietzsche'ye göre; "'iyi' olanlar, kendi başlarına iyiydi, yani, soylu, güçlü, yüksek konumlu, yüksek ruhluydular; kendilerini öyle duyuyorlar ve öyle ortaya koyuyorlardı; eylemleri iyi, yani birinci sınıftı; tüm alçak ruhlu, bayağı ve köylü olanın zıttına."[13] Buna göre, efendi ahlakı, kendine "evet" diyerek gelişmektedir ve bu ahlaktan kaynaklanan eylem, reaksiyoner olmayıp, kendiliğinden ortaya çıkmakta, karşıtını ise yalnızca kendini daha sevinç dolu evetleyebilmek için aramaktadır ve burada "olumsuz kavranılan 'alçak', 'sıradan', 'kötü' yalnızca baştan aşağı yaşam ve tutkuyla dolu olumlu temel kavramların 'biz soylular, biz iyi, güzel ve mutlular!'ın soluk bir karşıt görüntüsüdür."[14] Soylu bir ahlakın taşıyıcıları, "ahlak ayrımını tümüyle acımada ya da başkaları için eylemede ya da *desinteressement*'da

(ilgisizlik- F.Y.) bulan ahlaktan en uzakta bulunurlar.” Soylu ahlakı, kendine inanç, kendiyle övünme, “bensizliğe” karşı bir düşmanlık, ironi, duygudaşlığa ve sıcak yürekliliğe karşı ise bir hor görmeyi barındırır. İnanç ve önyargıları, “atalarının lehine” ve “gelecek olanların aleyhine” göre düzenlenmiştir. Yönetenlerin ahlakında, “insanların yalnızca eşitlerine karşı görevleri vardır, aşağı olana, insan istediği gibi, ya da ‘gönlünün çektiği gibi’ ya da ‘iyinin ve kötünün ötesinde’ davranır.”[15]

13 Age, s.37.

14 Age, s.46.

15 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.193.

İkinci tür ahlak olan köle ahlakında ise söz konusu olan, “canı yanmış, bastırılmış, acı çeken, bağımlı, kendisinden emin olamayanların değerlendirmeleri”dir ve bunlar “insanın tüm durumları hakkında karamsar bir kuşku dile getirecekler”dir. Köleler, “güçlünün erdemlerine alışık değil”dirler, “kuşkucu” ve “güvensiz”dirler.[16] *Ressentiment* (hınç) kavramı, Nietzsche’nin köle ahlakı ile ne anlatmak istediğini kavramak açısından önemlidir. Nietzsche, “ahlakta kölelerin başkaldırısı”nın, “hınç duygusunun yaratıcı olması ve değerler yaratması” ile başladığını söyler. Bu hınç duygusu ile beslenen köle ahlakı, “farklı” olana ve “kendi olmayan”a “hayır” der; “bu hayır onun eylemidir.” Nietzsche’ye göre, köle ahlakından kaynaklanan eylem reaksiyonerdir, “hep karşı dış dünyaya, fizyoloji açısından bakıldığında, genellikle eyleme geçmesi için dış uyarıcıya gereksinimi olmuş”tur.[17] Ayrıca, köle ahlakında övülen, “acıma, gönül alan yardımsever bir el, sıcak bir yürek, sabır, çalışkanlık ve alçakgönüllülük”tür, “çünkü bunlar, varlığın baskısına dayanmak için yararlı niteliklerdir ve neredeyse tek araçtır.” Bu nedenle de köle ahlakı, “aslında yarar ahlakı”ndan başka bir şey değildir.[18] Buna rağmen, “Ahlaklı, bencil olmayan, *desintereste’*nin aynı değerde kavramlar olduğu önyargısı, bir saplantı, bir akıl hastalığı etkisiyle bugün hâlâ egemen”dir.[19]

16 Agy.

17 *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.46.

18 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.193-194.

19 *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.37.

Köle ahlakının tarihsel evrimine geçmeden önce Nietzsche’nin bu iki ahlak arasında yaptığı ayrımın hayatın olumlanması bağlamında nasıl bir

anlam teşkil ettiği üzerinde kısaca durmam gerekiyor. Nietzsche köle ahlakının -ki çoğu kez, aynı anlama gelmek üzere Hıristiyan ahlakı ya da sadece Hıristiyanlık olarak da adlandırır bunu- bedeni, cinselliği, içgüdüsel ve doğal olanı inkâr ettiğini, böylelikle, soyluluğa, mutluluğa, hayata ve sevinçli bir yaşam pratiğine yönelik büyük bir düşmanlığı dillendirdiğini düşünmektedir. Köle ahlakı, bir nihilizmden, bir hiçlik isteminden başka bir şey değildir öncelikle:

> Hıristiyanca olan, yeryüzünün efendilerine, soylulara karşı ölümüne bir düşmanlıktır -ve aynı zamanda gizli bir rekabet (-beden onlara bırakılır, yalnızca 'ruh' istenir…) Hıristiyanca olan, tinden tinin gururundan, yürekliliğinden özgürlüğünden, libertinaj'ından nefrettir. Hıristiyanca olan duyulardan nefrettir, duyuların neşelerinden, genel olarak neşeden nefret.[20]

20 *Deccal*, s.30.

Hayatı olumlayan bir felsefe ise köle ahlakından kaynaklanan bütün değerlerin değiştirilmesi girişimi anlamına gelmektedir Nietzsche için. Bunu göreceğiz, ama köle ahlakının tarihsel evrimi üzerinde durmamız gerekiyor öncelikle.

Sokrates ve köle ahlakının ortaya çıkışı

Nietzsche'ye göre köle ahlakının eski Yunan dünyasında ilk ortaya çıkışı, Sokrates'le birlikte mümkün olmuştur. Modern birçok düşünürle benzer biçimde Nietzsche de tarihe baktığında, çok uzaklarda kalmış bir "altın çağ" görür ve Nietzsche'nin altın çağı, Eski Yunan Uygarlığının Sokrates'den önceki dönemidir. Nietzsche, Sokrates-öncesi Yunan Uygarlığında egemen olanın akıl değil, içgüdüler olduğuna inanır. Nietzsche, akıl ile içgüdü arasındaki karşıtlığı, hayatın olumlanması bağlamında, ikincinin akılsızlığına mukabil ilkinin sanatsız olduğunu söyleyerek kurar. Hem aklın, hem içgüdünün arzusu hayata hâkim olmaktır Nietzsche'ye göre. Ancak, akıl bunu "belli başlı dertlere ihtimam, akıllılık ve düzenlilikle çare" olmaya çalışarak yapmak isterken, içgüdü, "pek şen kahraman" olup "o dertleri görmeyerek ve yalnızca görünüşe ve güzelliğe yönlendirilmiş bir hayatı gerçek sayarak" yapar. Eski Yunan'da sezgi insanı, silahlarını rakiplerinden daha iyi kullandığı için, bir kültür oluşabilmiş, bu nedenle de

sanat hayat üzerindeki hâkimiyetini ilan edebilmiştir ve “o zavallılığın o gizlenişi, o inkârı, mecazi görüşlerin o parlaklığı ve genel olarak yanılmanın o doğrudanlığı” böyle bir hayatın bütün belirtilerine eşlik etmektedir. Böylesi bir toplumda, “Ne ev, ne adım, ne kıyafet, ne de toprak desti, ihtiyaçtan yapılmış olduğunu ele vermez; öyle görünür ki, sanki her birinde yüce bir mutluluk ve olimpik bir bulutsuzluk ve aynı zamanda ciddiyetle oynanan bir oyun ilan edilecektir.”[21]

21 Nietzsche, “Ahlakdışı Manada Hakikat ve Yalan Üzerine”, *Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz* içinde, s.116. Bu pasajın devamını da, modern insan ile içgüdü insanı arasındaki farkı göstermesi bakımından dipnot olarak vermek istiyorum: “Kavramlarla ve soyutlamalarla yönlendirilen insan, bunlarla mutsuzluğu yalnızca savuşturur ve soyutlamalardan kendine mutluluk çıkaramazken, olsa olsa acıdan kurtuluşu ararken, sezgi insanı, bir kültürün ortasında durarak sezgilerinden, derdi savuşturmanın ötesinde sürekli akan bir aydınlık, neşe, kurtuluş elde eder. Kuşkusuz, acı çektiğinde daha yoğun acı çeker ve hep aynı hatayı işler. Acıda da mutlulukta olduğu gibi akılsızdır, yüksek sesle bağırır ve teselli edilemez. Oysa aynı kötü kader karşısında o Stoacı tecrübeden ders almış, kavramlarla kendine hakim insan ne kadar farklıdır! Başka zaman yalnızca, dürüstlük, hakikat, yanılgıdan uzaklık ve çıldırtıcı ataklardan korunma peşinde olan adam, şimdi mutsuzlukta, ötekinin mutlulukta gösterdiği rol ustalığından soyunur. Ürkek ve oynak insan çehresi taşımaz, mimiklerin saygıdeğer dengesinden bir maske taşır, ne bağırır ne de sesini değiştirir. Eğer doğru bir bulut, üzerine yağmur bırakırsa, mantosuna gömülüp yavaş adımlarla ondan korunur.”

Apolloncu olan ama Apollon Dionysos olmadan yaşayamayacağı için, aynı zamanda Dionysosçu olan bu toplum, gerçek bireyler, kahramanlar ve dehalar yaratır; estetiktir, yozlaşmamıştır, güç bütün değerlerinin merkezinde yer alır; yaşamı tüm haklılığıyla ya da haksızlığıyla onaylar.

Ancak, Sokrates Yunan toplumunda, “en büyük devlet adamları, hatipler, şairler ve sanatçılarla yaptığı konuşmalarda”, söz konusu bu kişilerin “kendi meslekleri hakkında bile, doğru ve kesin bir kavrayıştan yoksun olduklarını, işlerini yalnızca içgüdüsel olarak yürüttüklerini”, dolayısıyla Yunan toplumsal yaşamının bütünüyle içgüdü üzerinde yükseldiğini görür ve bunu olumsuzlama cesaretini gösterir.[22] Nietzsche, Sokrates’in meydan okuyuşunu (ve onunla birlikte Platon’u) “yıkılış semptomları” olarak görür. Nietzsche’ye göre sofistler bile “daha tamamen Yunanlı” iken[23] onlar, “sözde Yunan” ya da “anti Yunan”dırlar.[24]

22 *Tragedyanın Doğuşu*, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, 2005 s.91.

23 *Güç İstenci Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi*, Çev. Sedat Umran, Birey Yayınları, 2002, s.223.

24 *Putların Batışı*, s.19.

Nietzsche’ye göre, “halkın en alt tabakasından” olan, “ne kadar çirkin olduğu” bilinen[25] ve bir “melez” olan Sokrates Yunanlıların beğenisinin diyalektikten yana değişmesini sağlamıştır. Peki, bu ne anlama gelmektedir? “Her şeyden önce” der Nietzsche, “böylelikle seçkin bir beğeni yenilmektedir; ayaktakımı, diyalektikle baş olmaktadır.”[26] Oysa Sokrates’den önce “Seçkinlerin arasında diyalektik tavırlar reddedilirdi: kötü tavırlar olarak görülür, kişiyi küçük düşürürlerdi” Nietzsche’ye göre. Çünkü, “Otoritenin henüz iyi ahlaka dahil olduğu, ‘gerekçelendirme’nin değil, emretmenin geçerli olduğu her yerde, diyalektikçi bir tür soytarıdır: gülünür ona, ciddiye alınmaz.”[27]

25 Nietzsche, çirkinliğin bir *dekadans* ve suçlu olma işareti olduğunu söyledikten sonra şöyle der: “Yüz hatlarından anlayan bir yabancı, Atina’ya geldiğinde, Sokrates’in yüzüne karşı söyledi onun bir canavar olduğunu, tüm kötü huyları ve hırsları içinde barındırdığını. Ve Sokrates şu yanıtı verdi: ‘Beni tanıyorsunuz, bayım.’”

26 Age, s.21.

27 Agy.

Nietzsche, Sokrates’in Eski Atina’nın sonuna yaklaştığının iyiden iyiye anlaşıldığı bir dönemde yaşamış ve içgüdülerinin tiranlığının karşısına aklın tiranlığını geçirerek, Yunan Uygarlığını kurtarmak istemiş olduğunu söyler. Yunan düşüncesinin “kendini akılcılığın üstüne atışındaki fanatizm” Nietzsche’ye göre karşılaştıkları tehlikenin ne denli büyük olduğunu gösterir. Nietzsche, “filozof”un tepki olduğunu söyler. O, polis kavramı ömrünü doldurup yok olduktan sonra, “aşağı yukarı Yahudilerin uşaklığa maruz kaldıktan sonra kendilerini ‘halk’ olarak tespit etmelerinde olduğu gibi”, ideal polisi ister.[28] Oysa bu artık imkânsızdır.

28 *Güç İstenci*, s.223.

Yunan filozofları yok olmak ile “abes-akılcı” olmak arasında bir seçim yapmak zorunda kaldıklarında “abes-akılcılığı” seçmişlerdir. Ancak, Sokrates’in kurmuş olduğu akıl=erdem=mutluluk denklemi, Nietzsche’ye göre en tuhaf denklemdir ve “eski Helenlerin tüm içgüdülerini karşısına alır üstelik.”[29] Nietzsche, Sokrates-sonrası filozofların Helenik olan tüm değerlerin karşısında yer alan değerleri benimsediklerini söyler. Örneğin, Mısır’a ilişkin olan “öldükten sonra yaşamak”, Yahudilere ilişkin olan “bilgenin haysiyeti”, Pisagorculuk, “yeraltı kültleri”, “rahipçe olan, çilekeş olan, aşkın olan; diyalektik” filozofların anti-Helenik olduğunu

göstermektedir.[30] Değerler ile içgüdülerin reddi ve akılcılık ise, köle ahlakının ortaya çıkışının, *dekadans*ın ve buna koşut olarak yaşamın inkârının miladını oluşturmaktadır:

29 *Putların Batışı*, s.20.

30 *Güç İstenci*, s.224.

> En gözalıcı günışığı, ne pahasına olursa olsun akılcılık, aydınlık, soğuk, dikkatli, bilinçli, içgüdüsüz yaşamın içgüdülere karşı direnen yaşamın kendisi yalnızca bir hastalıktı, bir başka hastalıktı –ve kesinlikle erdeme sağlıklılığa mutluluğa geri dönmenin bir yolu değildi… İçgüdülerle savaşmak zorunda olmak –budur dekadansın formülü: yaşam yükseldiği sürece, mutluluk eşittir içgüdü.[31]

31 Age, s.24.

Sokrates'den, "değerlerin tarihinde en derin sapıklığın bir momentidir" diye bahseden Nietzsche, doğal ve içgüdüsel olanın reddi "rezaletinin" Platon'da tepe noktasına ulaştığını söyler. Bunun ardından, "iyi, adil, bilge" ve diyalektikçi olan "soyut-yetkin insanı icat etmek gerekli olmuştur." Bu insan ise, "her türlü zeminden çözülüp çıkarılmış bir bitki"ye benzemektedir ve "en yüksek dereceden aykırı bir tabiat"tır. Dolayısıyla, değerlerin doğallığının yitirilişi neticesinde ortaya "yozlaşan bir tip" çıkmıştır.[32]

32 *Güç İstenci*, s.227.

Yahudilik ve köle ahlakı

Nietzsche'yle nasyonal sosyalizm arasında doğrudan bir bağ kurulamayacağını kanıtlamak için onun bir anti-semitist olmadığı sıkça dile getirilir. Sahiden de Nietzsche sözcüğün bilindik anlamıyla anti-semitist değildir. Hatta *Ahlakın Soykütüğü*'nden önceki kimi eserlerinde, hem Yahudilere ilişkin övgü dolu cümleler, hem de Yahudileri 20. yüzyılda bekleyen büyük tehlike ile ilgili kâhince öngörüler bulunabilir. Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*'da "Yahudileri olası tüm açık ve gizli felaketlerin günah keçisi olarak mezbahaya gönderme yazınsal kabalığı, günümüzün her ulusunda tehlikeli bir biçimde yaygınlaşmaktadır" der.[33] Oysa,

Nietzsche'nin en büyük hayallerinden biri olan birleşik bir Avrupa'da Yahudilerin de yeri vardır ve her ne kadar Yahudilerin kimi özellikleri, "büyük ölçüde tehlikeli ve ürkütücü" görünse de ve "genç borsa-Yahudisi insanlığın en iğrenç buluşu" olsa da; "toplam bir hesaplamada, tüm halkların içinde en acılı tarihi yaşamış olmasında hepimizin de suçu bulunan, ve dünyanın en soylu insanını (İsa Mesih), en arı bilgesini (Spinoza) en güçlü kitabını ve en etkili ahlak yasasını kendisine borçlu olduğumuz bir halkta ne kadar kusur aranacağını" bilmek ister Nietzsche ve pasajın devamında da şöyle der: "Ortaçağın en karanlık dönemlerinde, Asyalı bulut kümesi Avrupa'nın üzerine çöktüğünde, Aydınlanmanın, tinsel bağımsızlığın bayrağını en sert kişisel baskılar altında dik tutan ve Avrupa'yı Asya'ya karşı savunanlar Yahudi özgür düşünürleri, bilgeleri ve hekimleriydi."[34]

33 *İnsanca, Pek İnsanca 1*, s.314.

34 Age, s.315.

Nietzsche, Yahudilerin bunu yapmış olmalarının, onları, Batı Medeniyeti için en az Eski Yunanlılar kadar önemli kıldığını düşünür:

> Dünyanın daha doğal, daha akla uygun ve her halükarda mitsel olmayan bir açıklanışının, sonunda yeniden galip gelebilmesinde ve şimdi bizi Yunan-Roma Antik çağının Aydınlanmasıyla birleştiren kültür halkasının kırılmadan kalmasında onların çabalarının payı hiç de az değildir. Hıristiyanlık, batıyı doğululaştırmak için her şeyi yaptıysa, Yahudilik de esas olarak batıyı yeniden batılılaştırmaya katkıda bulunmuştur: belirli bir anlamda Avrupa'nın görevini ve tarihini, Yunan görevi ve tarihinin bir devamı kılmak anlamına gelir bu.[35]

35 Agy.

Nietzsche, *Tan Kızıllığı*'nda da "İsrail Halkı"ndan övgüyle söz eder. Yahudilerin, 18. yüzyıl boyunca büyük sıkıntılar çektiklerini söyleyen Nietzsche'ye göre, "Bunun sonucu olarak, bugünün Yahudilerinde ruhsal ve tinsel yardım kaynakları olağanüstü hale gelmiştir." Kendilerini çok nadir içkiye vermiş ve intihara kalkışmış bir halk olan Yahudilerin, "acınılacak itaatkârlık maskesi altında" büyük bir cesaretleri bulunduğunu söyleyen Nietzsche, iki bin yıldır insanlar tarafından aşağılanmış olmalarına, saygın bir şekilde çalışmalarının engellenmesine ve her türlü pis işi yapmaya zorlanmalarına rağmen, her ne kadar "temizliği ve düzeni çok seven insanlar olamasalar" da, kendilerinin "en yüce işler için görevlendirilmiş

olduklarına inanmaktan" hiç vazgeçmemelerinden bahseder ve onların geleceğin Avrupası'nda önemli bir rol oynayacaklarını söyler:

> Babalarına ve çocuklarına saygı gösteriş tarzları, evliliklerinde ve evlilik törenlerindeki akılcılık onları diğer Avrupalılar içinde ön plana çıkarmaktadır. (…) Hepsi yer değişmesinin insanı eğittiği özgürlükçü bir düşünceye ve hatta ruha sahiptirler; bütün insani ilişkilerde en geniş deneyime sahip olup ihtiraslarında bile bu deneyimin verdiği temkinle hareket ederler. Zihinsel kıvraklık ve kurnazlıklarından o kadar emindirler ki, hiçbir zaman, hatta en zor durumlarda bile, fiziksel güç kullanarak, kaba işçi, hamal ve tarım kölesi olarak ekmeklerini kazanmaya ihtiyaçları yoktur. Davranışlarından, ruhlarına şövalyece asil duyguların asla verilmediği, vücutlarına güzel silahların asla takılmamış olduğu anlaşılıyor: Biraz sırnaşıklık sık sık büyüleyici, ama hemen hemen hep utanç verici bir yaltakçılıkla yer değiştirir. Ama şimdi, kaçınılmaz olarak her yıl Avrupa'nın en iyi soyluları ile hısım olunca yakın zamanda ruh ve beden üslubunun iyi bir mirasını edinmiş olacaklar. (…) Yahudiler, daha kısa ve daha az deneyimli Avrupa halklarının üretemediği ve üretemeyeceği böylesi mücevherleri ve altın kapları göstermek durumunda kalırlarsa, ya İsrail sonsuz intikamını Avrupa'nın refahına dönüştürecek olursa, o zaman Yahudi tanrısının kendi için, yaratılışı için ve seçkin halkı için sevineceği yedinci gün tekrar gelecek -ve hepimiz, hepimiz onunla birlikte sevinmek istiyoruz![36]

36 Friedrich Nietzsche, *Tan Kızıllığı, Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, Çev. Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ, İmge Kitabevi Yayınları, s.171-172.

Tüm bu satırlara rağmen Nietzsche, köle ahlakının egemenliğini bir Yahudi projesi olarak görür. Hatta Yunan polisindeki *dekadans*ın temsilcisi olarak gördüğü Sokrates ve Platon'un "erdemin ve adaletin tarafını tuttuklarında" Yahudi olduklarını söyler.[37] Aynı şekilde, Yahudiler birer diyalektikçidir.[38] Nietzsche'ye göre, Yahudiler, tüm değerlerin baş aşağı çevrilmesi ve böylelikle sahteleştirilmesinin gerçek müsebbibidirler. Bunu "olmak ya da olmamak" sorusu ile karşılaştıklarında "ne pahasına olursa olsun" diye yanıtladıkları için yapmışlardır ve bu paha Nietzsche'ye göre, "Bütün doğanın, bütün doğallığın, bütün gerçekliğin, bütün dış dünyanın olduğu kadar bütün bir iç dünyanın da sahteleştirilmesi olmuştur." Yahudiler, "Sırayla, dini, tapınmayı, ahlakı, tarihi, psikolojiyi, onulmaz bir biçimde tersine, doğal değerlerinin çelişiklerine çevirmişlerdir."[39] Bu tersine çeviriş girişimi öylesine başarılı olmuştur ki, aslında bir "Yahudi çıkarımı" olan Hıristiyan, "daha bugün bile Yahudi-karşıtı duygular" duyabilmektedir.[40]

[37] *Güç İstenci*, s.226.
[38] Age, s.227.
[39] *Deccal*, s.33.
[40] Agy.

Nietzsche, yukarda bahsedilen “sınıf mücadelesi”nin, sembolik olarak Yahudilerle Roma arasında geçtiğini düşünür. Karşıt değerler olan “iyi ve kötü”, “hayır ve şer” binlerce yıldır savaşmaktadır ve ikincisi uzunca bir süredir kesin bir üstünlük taşımaktadır. “Bu savaşın sembolü” der Nietzsche, “Bütün insanlık tarihinin akışında şimdiye dek okunabilecek harflerle yazılmış: ‘Yahudi’ye karşı Roma, Roma’ya karşı Yahudi.” Roma, Yahudi’de “doğaya karşı olan bir şey” hissetmiştir: “Sanki kendisine taban tabana zıt bir canavar Roma’da, Yahudiler ‘tüm insan ırkına karşı nefret duydukları için suçlu’ sayıldılar, haklı olarak, insan ırkının kurtuluşu ve geleceğinin, aristokratik değerlerin, Roma değerlerinin kayıtsız şartsız egemenliğiyle birleştirme hakkına sahipsek.”[41]

[41] *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.59.

Hıristiyanlık ve köle ahlakı

Hıristiyanlık, Yahudilikle aynı topraklarda doğmuştu ve Nietzsche’ye göre, “ancak üzerinde yetiştiği topraktan yola çıkarak anlaşılabilir”di.[42] Buna göre, Hıristiyanlık, Yahudiliğin daha gelişmiş bir biçiminden başka bir şey değildi ve köle ahlakının başkaldırısı ve egemenliğini kuruşundaki bir üst evreyi temsil ediyordu:

[42] *Deccal*, s.32-33.

> Kutsal bir biçimde yalan söyleme sanatı olarak Hıristiyanlıkta, bütün Yahudilik, yüzlerce yıllık özenli, ciddi Yahudi uğraşısı ve becerisi ustalık düzeyine ulaşır.[43]

[43] Age, s.62.

Peki Hıristiyanlığın başkaldırısı neyeydi? Nietzsche, bu soruya “İyilere ve haklılara karşı, İsrael’in Kutsal Kişilerine karşı, toplumun yukarıdan aşağıya tabakalaşmasına karşı bir başkaldırıydı bu -toplumun yozlaşmasına karşı değil, üst sınıflara, privilegium’a, düzene konmuş kurallara karşıydı,

yüksek insanlara inançsızlıktı” diye yanıt verir.[44] İsa -ki Nietzsche’ye göre, “İlk ve son Hıristiyan”dır:

[44] Age, s.39-40.

> Ayrıcalıklı olan her şeye başkaldırandır, -hep ‘eşit haklar’ için yaşar, savaşır... Dikkatli bakılınca başka seçeneği de yoktur. Kişi kendisi için ‘tanrının seçilmişi’ olmayı, ya da ‘tanrının tapınak’ı olmayı ya da ‘meleklerin hükmedicisi’ olmayı istemişse o zaman başka her türlü seçkinlik ilkesi, örneğin nasiplilik açısından, tin zenginliği, erkeklik ve gurur açısından, yürek güzelliği ve özgürlüğü açısından seçkin olmak -kendi başına fenadır.[45]

[45] Age, s.68.

Kilise ise, yazgısı “hastalıklı, aşağı ve bayağı hale gelmek zorunda olan” Hıristiyanlığın, o “hastalıklı barbarlığın” örgütlenmiş halinden başka bir şey değildir ve “ruhun her dürüstlüğüne, her yüceliğine, tinin her yetiştirilişine, her özgür yürekli, iyi yürekli insancalığa karşı ölümüne düşmanlığın biçimi” olarak anlaşılmalıdır.[46] Rahip ise, “yaşamın meslekten yok sayıcısı, yalanlayıcısı, zehirleyicisi” ve “hiçin ve olumsuzlamanın bilinçli avukatı”dır.[47]

[46] Age, s.51.

[47] Age, s.15.

Nietzsche, Hıristiyanlıktaki bu başkaldırının, kölelerin başkaldırısının ta kendisi olduğunu düşünür.

> Hıristiyanlıkta, aşağılanmış ve ezilmişlerin içgüdüleri ön plana çıkar: burada kurtuluşlarının peşine düşenler, en alt katmanlardır.[48]

[48] Age, s.29.

Hıristiyanlık, “bütün biçimsizleri, isyankâr eğilimlileri, nasibi kıtları, insanlığın bütün süprüntü ve artıklarını” kendi yanına çekmiş ve “herkese eşit hak öğretisinin zehri”ni tüm dünyaya yaymıştır:

> Hıristiyanlık, insan ile insan arasındaki her türlü derin saygı ve mesafe duygusuna karşı, yani kültürün her türlü yükselme ve büyümesinin ön koşuluna karşı, kötü içgüdülerin en gizli köşe-bucağından çıkarak ölümüne bir savaş vermiştir, -kitlelerin *ressentiment*’ını (hıncını) döve döve baş silahını biçimlendirmiştir, bize karşı, yeryüzündeki her türlü soyluluğa, neşeliliğe, yüce yürekliliğe karşı, bizim yüce yürekliliğimize karşı…”[49]

[49] Age, s.61.

Nietzsche, kölelerin bu başkaldırısında ve yığınların bu hıncında doğal ve içgüdüsel olanın reddini, dolayısıyla hayatın reddini görür. Çünkü "Yaşamın ağırlık noktası yaşamın içine değil, 'öte'ye yerleştirilince -hiçliğe-, o zaman, yaşamın ağırlık noktası toptan kaldırılmış demektir. Kişisel ölümsüzlük konusundaki büyük yalan içgüdülerdeki her ussallığı, her doğallığı yıkar, -içgüdülerde olumlu, yaşamı ilerletici, geleceği sağlamlaştırıcı ne varsa, artık güvensizlik uyandırır. Yaşamanın artık hiçbir anlamı yok diye yaşamak, yaşamanın anlamı olur artık."[50] Böylesi bir çileci bakış açısında bir çelişki bulunduğunu düşünür Nietzsche. Çünkü çilecilikte bir yandan, "Bir hınç duygusu, yalnızca yaşamdaki bir şeyin değil de, yaşamının kendisinin, en derin, en temel, en güçlü koşullarının efendisi olmak isteyen doyumsuz bir içgüdü, güç isteği egemendir" ama diğer yandan, "fizyolojik olarak gelişip yayılmanın kendisine karşı kötü niyetli bir bakış" da mevcuttur ve bu bakışın sahibi olan çileci, "Bozuk oluşumlardan çarpıklıklardan, acıdan, şanssızlıklardan, bahtsızlıktan, çirkinliklerden, gönüllü yoksunluklardan, kendini yok etmelerden, kendine eziyet etmelerden, kendini feda etmelerden" tat alıp, bu tadın peşinde koşmaktadır.[51]

50 Age, s.60.

51 *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.122.

Hayatın inkârı, köle ahlakının başkaldırısının kesin zaferini ilan ettiği bir zaman diliminin, yani modernitenin alameti farikası olacaktır bu bakış açısından ve bu aynı zamanda mutlak bir *dekadans* demektir, Avrupa hızla ölümüne doğru ilerlemektedir ve bu durdurulamaz; olsa olsa yavaşlatılabilir Nietzsche'ye göre.

B. Nietzsche ve modernite

Nietzsche, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Aydınlanmaya, moderniteye ve Batı rasyonalizmine yöneltilen büyük eleştiri dalgası ile birlikte adeta yeniden keşfedilmiştir. Onun, Hegel diyalektiğine, Kantçı

ahlak anlayışına, Rousseau'ya, ilerleme fikrine ve aklın egemenliğine karşı başlattığı büyük saldırı, bu yüzyılda Foucault, Derrida, Deleuze gibi isimler için bir esin kaynağı olmuştur. Bu kısımda kısaca Nietzsche'nin moderniteye yönelttiği saldırı üzerinde duracağım.

Anlamın yitirilişi ve modernite

Nietzsche, moderniteye baktığında ne görmektedir? Bu soruyu iki düzeyde yanıtlamak doğru olur. İlkin, Nietzsche'nin modernitede gördüğünün, bir manasızlık, bir boşluk, bir yüzergezerlik hali olduğu söylenebilir. Nietzsche, *Güç İstenci*'nde şöyle der:

> Dostlarım genç iken güçlükler çektik: Biz, bizzat gençliğimizden acı çektik tıpkı bir ağır hastalıktan acı çekercesine. Bu bizim içinde düştüğümüz çağın eseridir. Bütün zaaflarıyla ve en büyük güçlülüğüyle ilk gençliğin ruhuna karşı etki eden büyük bir iç çöküntünün ve çözülüşün çağıdır. Dağılma, yani belirsizlik bu çağa özgüdür. Hiçbir şey sağlam ayaklarının üstünde durmuyor ve kendine tam inançtan yoksun. İnsan yarın için yaşıyor, çünkü yarından sonra gelen gün kuşku uyandırıcıdır, yolumuzda her şey kaygan ve tehlikelidir ve bu arada bizi taşıyan buz o derece incelmiştir ki…[52]

[52] *Güç İstenci*, s.52.

Nietzsche modern zamanları, apokaliptik bir üslupla, her şeyin hızla kendi yok oluşuna gittiği bir "atomik kaos" çağı olarak betimler:

> Dinin sel suları, geride bataklıklar veya durgun gölcükler bırakarak geri çekilmekte; uluslar bir kez daha olabilecek en düşmanca tarzda birbirlerinden uzaklaşmakta ve birbirlerini katletmek için yanıp tutuşmaktadırlar. Ilımlılık olmaksızın ve körce bir *laissez faire* yaklaşımıyla peşinden gidilen çeşitli bilgi alanları tüm sağlam inançları parçalayıp dağıtmaktadır; eğitimli sınıflar ve devletler son derece aşağılık bir parasal ekonomi tarafından hızla ortadan kaldırılmaktadır.[53]

[53] Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, Çev. Cemal Atila, Say Yayınları, 2003, s.36-37.

Nietzsche, dünyanın "hiçbir zaman böylesine sevgi ve iyilik fakiri" olmadığını söyler. Eğitimli sınıflar, böylesi bir fırtınada deniz kıyısındaki fenerler ve limanlar olmaktan çıkmışlardır ve "çağdaş sanat ve bilim de

dâhil olmak üzere, her şey yaklaşmakta olan bir barbarlığın hizmetine girmiştir."[54]

[54] Age, s.37.

Modern insan, imparatorluk döneminde yaşamış bir Romalının, kozmopolitliğin içerisinde yaşadığına benzer bir soysuzlaşmanın, zayıflamış bir kişiliğin acısını çekmektedir Nietzsche'ye göre. Modern toplumda her şey bir gösteri halini almıştır sanki:

> Yeni, çağdaş insan, keyif süren ve oradan oraya dolanan bir seyirci, bir gözlemci haline gelmiştir ve bu durumda artık büyük savaşlar, büyük devrimler bile bir anlık bir süre için de olsa hiçbir şeyi değiştiremeyecekleri bir duruma gelmişlerdir.[55]

[55] *Tarihin Yaşam İçin Yarar ve Zararı Üzerine*, s.106.

Artık ne yapılsa nafiledir; yüce olanın çekip gitmesiyle birlikte, eylem manasız bir hale gelmiştir çünkü:

> Yüce olanı elinizde tutamazsınız artık, eylemleriniz gürleyen bir gökgürültüsü değil, birdenbire olan vuruşlardır. En büyük ve olağanüstü olanı gerçekleştirin, yine de sessiz sedasız ve onursuzca ortadan çekilip ölüler dünyasına gitmek zorundadırlar.[56]

[56] Agy.

Modern insan, "İçgüdüsünü yoketmiş ve yitirmiştir, anlayış gücü alabora olup sarsıldığında ve yolu çöle düştüğünde, bundan böyle artık o 'tanrısal hayvan'a güvenerek, dizginleri gevşetemez. Böylece birey ürkek ve güvensiz olur ve artık kendine inanamaz: kendi içine gömülür, içselliğe dalar."[57] İçgüdülerin kaldırılıp atılışıyla birlikte insan soyut bir varlık haline, hatta bir "gölge" haline gelir: "Kimse kendi kişiliğini ortaya koymaya cesaret edemez artık, tam tersine aydın, bilgin, ozan politikacı olarak kendi yüzünü örtüp maskeler. Bu konuda ciddi olduklarından ve yalnızca kaba bir güldürü ortaya koymak söz konusu olmadığından -çünkü hepsi de ağırbaşlı olduklarını iddia ederler- bu gibi maskeler tutup yakalanınca, birden elde yalnızca paçavralar ve renkli yama parçaları kalır."[58]

[57] Age, s.107.

[58] Age, s.107-108.

Nietzsche, modern insanın doğayı tahakküm altına aldığını zannetmesi ile dalga geçer. Onun, "evrensel sürecin piramidi üzerinde azametle ve

mağrur” bir şekilde durarak, “Biz ereğimize vardık, biz ereğiz, biz sonuna ermiş yetkin yaratığız, tümüyle doğayız” deyişi, kendi hayatını bir yok oluşa taşıyor olduğunu anlamamasından başka bir şey değildir. Nietzsche, modern insana şöyle seslenir:

> Ey 19. yüzyılın pek mağrur burnu büyük Avrupalısı, çokça kuru gürültü ediyorsun! Senin bilgin doğayı sonuna dek kuşatmıyor, onu sona erdirmiyor, tam tersine kendi doğanı, kendini öldürüyorsun yalnızca. (…) Yaşaman için hiçbir dayanak yok artık, yalnızca örümcek ağları, bilginin her yeni anlamının parça parça ettiği örümcek ağları.[59]

59 Age, s.159.

Nietzsche, sonradan Max Weber ve Frankfurt Okulu tarafından geliştirilecek olan, modern insandaki araçsal aklı görür. Buna göre, “Bu yeni dünyada artık, düzenleyici bilinçdışı yanılmaz, (insanlar F.Y.) kendilerine önceden yol gösteren içgüdülere artık sahip değillerdir- düşünen akıl yürüten, hesaplayan düzenleyen neden ve sonuca, talihsiz varlıklara dönüşmüşlerdir; ‘bilinçlerine’ en zayıf, en yanılabilir organlarına!”[60] Nietzsche’ye göre, böylesi bir rasyonelleşme ile birlikte “Yeryüzünde şimdiye dek, böyle bir felaket duygusu, böylesi insanın içine olanca ağırlığıyla çöken bir rahatsızlık görülmemiştir.” İnsanın kendisine karşı bir varlık haline geldiği günümüz dünyasında kişi bir demir kafese hapsedilmiş durumdadır:

60 *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.88-89.

> Dış düşmanlardan ve dirençlerden yoksun olan insan, zorla törelerin ezici ağırlığının ve düzenliliğinin mengenesine sıkıştı; sabırsızca, parçalanmış, izlenmiş, kemirilmiş, ürkütülmüş, hırpalanmış, ‘evcilleştirilmeye çalışıldıkça kafesinin çubuklarına vura vura kendini yaralayan, vahşiliğe duyduğu sıla özlemiyle kendini yiyip bitirmiş bu mahrum hayvan, kendini bir işkence odasına, belirsiz ve tehlikeli vahşiliğe dönüştüren varlık.[61]

61 Age, s.89.

Bir mutlak dekadans hali olarak modernite

İkinci olarak ise Nietzsche’nin modernitede gördüğü mutlak bir *dekadans*tır, insan modern zamanlarda, “içgüdülerini yitirmiş”,

“evcilleştirilmiş”, “hasta edilmiş”, “kendisine karşı bir varlık” haline dönüştürülmüştür.[62] Nietzsche için modernite, köle ahlakının zafer ilanından başka bir şey değildir:

[62] Age, s.88-89.

> Halk kazanmıştır -ya da “köleler” ya da “yığın” ya da ne demek hoşunuza gidiyorsa (…) Efendiler ortadan kaldırılmış, sıradan insanın ahlakı kazanmıştır. Bu zafer aynı zamanda bir kan zehirlenmesi olarak kavranabilir (ırkları birbirine karıştırmıştır) (…) İnsan ırkının “kurtuluşu” (yani ‘efendiler’den) ilerliyor, her şey gözle görülür biçimde Yahudi’leşiyor, Hıristiyanlaşıyor, yığınlaşıyor (sözcükler kimin umurunda!)[63]

[63] Age, s.45.

Nietzsche’nin “sözcükler kimin umurunda” demesi önemlidir, çünkü bizzat kendisinin umurunda olduğunu göstermektedir. Köle ahlakının egemenliği ele geçirişinin evrimi olarak tarih, bu sözcüklerin birbiri yerine ikame edilebileceğine işaret etmektedir ve bunun tersi de doğrudur; bu sözcüklerin ikame edilebilirliği, köle ahlakının egemenliğinin evrimini işaret etmektedir. Yahudilikle başlayan bu süreç, Hıristiyanlıkla devam etmiş ve modern çağda hem liberal, hem de anarşist/sosyalist hareketlerle doruk noktasına ulaşmış durumdadır. “On sekiz yüzyıldır insanı yüce bir kürtaja dönüştüren bir tek iradenin Avrupa’ya egemen olduğu görülmüyor mu?” diye sorar Nietzsche.[64] Şu satırlar ise, Nietzsche’de varolan negatif ilerleme nosyonunun veciz bir şekilde ifade edilişi olarak okunabilir:

[64] *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.75.

> İnsanları sanatçı olarak biçimlemeyi bilmede, yeterince yüksek ve sert olmayanlar, egemen olmak amacıyla bin kat başarısızlığın ve yok olmanın yüzeydeki yasasına izin vermek için, gerekli yüce bir kendini yenme için, yeterince güçlü ve uzak görüşlü olmayanlar, insanlar arasındaki çok derinden farklı sıralanma düzenini, derece uçurumunu görmek için yeterince soylu olmayanlar: -Böyleleri ‘Tanrı’nın önünde eşit oluş’larıyla, şimdiye dek Avrupa’nın yazgısına egemen oldular; sonunda iyi niyetli, hastalıklı, orta dereceli bir şey, bugünün Avrupası yetişinceye değin.[65]

[65] Agy.

Bu nedenle Nietzsche sosyalizmden ya da anarşizmden en az Yahudilik ve Hıristiyanlıktan ettiği kadar nefret eder. Çünkü bunların hepsi yığınların hıncının ve hayatın olumsuzlanmasının dünya görüşü niteliğini haizdirler. “Anarşist ve Hıristiyanın kökenleri birdir” Nietzsche’ye göre, çünkü ikisi

de “eşit hak” iddiasında bulunur. İkisi de, hayata karşı olumsuzlayıcıdır ve bu nedenle de kötülüğün temsilcisidir:

> -O kutsal anarşistler, ‘dünyayı’ yani İmperium Romanum’u yıkmayı kendilerine bir ‘iyi yürekli dinibütünlük gereği’ edindiler, taş üstünde taş kalmayasıya, -hatta Cermenler ve başka ayak takımları onun üzerinde egemen olasıya… Hıristiyan ve Anarşist: ikisi de decadent, ikisi de bozucu, zehirleyici, güdüleştirici, kan emici yoldan başka biçimde etkide bulunmak elinden gelmeyen, ikisi de, duran, büyüklükle ayakta duran, dayanıklılığı olan, yaşama gelecek vaat eden her şeye karşı ölümüne nefretin içgüdüsü.[66]

66 *Deccal*, s.90.

Bu benzerlik nedeniyledir ki, ahiret günü ile devrim arasında, kitlelerin *ressentiment’*ından kaynaklanmaları nedeniyle herhangi bir fark yoktur. Şöyle ki; “Bir Hıristiyan ‘dünya’yı yargılar, ona kara çalar, onu lekelerken, sosyalist bir işçinin toplumu yargılayışındaki, ona karaçalışındaki, onu lekeleyişindeki içgüdünün aynısıyla yapar bunu: ‘ahiret günü’ bile intikamın tatlı avuntusudur -sosyalist işçinin beklediği devrimin, biraz daha uzak bir zamanda düşünülenidir.”[67] Nietzsche, eşitleyici bir eylem olması hasebiyle devrimden nefret eder, “devrimi nasıl tanımlanması gerekiyorsa öyle, tiksintiyle algılayan tek bir kişi” bilmektedir ve o tek kişiyi, yani Goethe’yi “Dionsyos adıyla vaftiz” ettiğini ilan eder.[68] Devrim, Nietzsche için, köle ahlakının bir “karşı-devrim”inden başka bir şey değildir:

67 *Putların Batışı*, s.85.
68 Age, s.103-104.

> Kim diyebilir ki, modern demokrasinin, hatta modern anarşizmin, özellikle tüm sosyalist Avrupa’nın paylaştığı en ilkel toplum biçimine “commune”e olan eğilimin aslında müthiş bir karşı atak anlamına gelmediğini? Ve şu fetheden üstün ırkın, Ari ırkın fizyolojik olarak sırtının yere çakılmadığını?[69]

69 *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.40.

Rousseau’dan “idealistin ve alçağın bir kişide toplandığı bu ilk modern insan”[70] diye bahseden Nietzsche Fransız Devrimi’ni Yahudi ve Roma imgelerine bir kez daha başvurarak değerlendirir. Fransız Devrimi ile Yahudiler bir kez daha, klasik değerlerlere “daha da kesin ve derin bir anlamda” üstün gelmişlerdir. Fransız Devrimi’nde “Avrupa’daki son soyluluk”un, “hınç duygusu içgüdüsünün etkisi altında” yıkıldığını

söyleyen Nietzsche, devrimin ardından Napolyon'un tarih sahnesine çıkışını coşkuyla selamlar:

70 *Putların Batışı*, s.102.

> (Devrimin-F.Y.) tam ortasında en muazzam en umulmadık bir şey oldu: Antik çağın ideali canlanmış olarak, duyulmadık bir debdebe ile insanlığın gözleri ve vicdanı önünde adımını attı, -bir kez daha hınç duygusunun eskimiş çoğunluğun ayrıcalığı sloganına karşı, insanın alçaklık, kepazelik, eşit olma, kötüye karanlığa gitme istemine karşı, korkunç ve alımlı, azınlığın ayrıcalığı karşı sloganından, daha güçlü, daha sade, daha ısrarlı bir ses yükseldi. Diğer yolun yol göstericisi gibi, Napolyon çıktı ortaya, şu tüm zamanların en yalnız en geç doğmuş insanı, onunla böyle bir soylu ideal sorunu kanlı canlı bir duruma geldi -burada onun ne çeşit bir sorun olduğu da düşünülebilir: Napolyon, insan olmayan ile üst insanın bileşimi… 71

71 *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.60.

Devrimin ardından böylesine "umut verici" bir gelişmenin yaşanmasına rağmen, Nietzsche karamsardır, *dekadans*ın durdurulamayacağını olsa olsa yavaşlatılabileceğini düşünür bu nedenle. Dekadansın "Önüne set çekilebilir ve set çekilerek yozlaşmanın birikmesi, toplanması, daha şiddetli ve daha apansız olması sağlanabilir: daha fazlası yapılamaz."[72]

72 *Putların Batışı*, s.97.

Bu nedenle gelecekte "özgür bir toplum"un kurulması mümkün görünmektedir. Bu ise "insanın toptan soysuzlaşması"ndan başka bir anlama gelmeyecektir:

> İnsanın, yetkin bir sürü hayvanına doğru (ya da onların dedikleri gibi, özgür topluma doğru), bu soysuzlaşması ve küçülmesi, bu insanın eşit haklara ve savlara sahip cüce insanına doğru hayvanlaşması olanaklı, kuşku yok bunda.[73]

73 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.117.

Zaman, Nietzsche'yi doğrulaşmıştır, kesindir bu. Ama onun sandığı biçimiyle "eşitlik ve özgürlük"ten kaynaklanmamıştır insanın sürüleşmesi, eşitlik ve özgürlüğün **piyasa-biçimsel** egemenliğinden ve kapitalizmin doğrudan hayatı hedef seçişinden, hayata saldırısından kaynaklanmıştır bu. Nietzsche'nin yanılgısı tam da burada yatmaktadır o halde: Hayata saldıranın ne olduğunu doğru anlayamamasında! Bir sonraki bölüm bu yanılgıyı tartışmayı amaçlıyor.

2. Nietzsche’nin Yanılgısı

Nietzsche’de, moderniteye özgü bütün düşünüş ve siyasal, ekonomik ve toplumsal örgütlenme biçimlerine yönelik derin bir nefret mevcuttur. Ancak yine de bu nefretin, “kademelendirilmiş” bir görünüme sahip olduğu söylenebilir. Çünkü Nietzsche, kapitalizme yönelik çok sert eleştirilerde bulunuyorsa da, onun asıl nefreti, köle ahlakının örgütlenmiş bir kalkışması olarak gördüğü sosyalist/anarşist harekete ve işçi sınıfına yönelmiş durumdadır.

A. Nietzsche’de kapitalizm eleştirisi

Nietzsche’nin modern zamanlara baktığında gördüğü en büyük tehlike nedir? Bazı metinlerinde, Nietzsche’nin kapitalizmi bir tehlike olarak gördüğüne dair önemli ipuçları bulunabilir. Örneğin, bir yerde modern zamanları şu şekilde tanımlar:

> Bugün neredeyse yeryüzündeki her şey yalnızca en kaba ve en kötü güçler tarafından, para sahiplerinin egoizmi tarafından ve askeri despotlar tarafından belirlenmektedir. Askeri despotların elinde olan devlet gerçekten de, tıpkı para sahiplerinin egoizmi gibi, her şeyi yeniden kendine göre düzenleme ve o düşman güçleri dengede tutacak bir bağ sağlama girişiminde bulunmaktadır.[74]

74 *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, s.38-39.

Örneğin, merak ve merhametle birlikte, aşırı çalışmayı da “bizim modern kusurlarımız” arasında görür.[75] İşin övülmesinde açıkça bir art niyet

olduğunu düşünür; bu övgünün arkasında “bütün bireyselliklerden korkma düşüncesi” bulunmaktadır. İş süreci, “hep sabah erkenden gece geç vakte kadar süren ağır, yoğun bir çalışma” olarak, “herkesi dizginleyen ve aklın, hırsın, bağımsızlık arzusunun gelişmesini etkili bir şekilde engelleyen en iyi polis”tir.[76] Nietzsche, iş sürecini Marx’ın yabancılaşmaya ilişkin betimlemelerine benzer bir şekilde şöyle anlatır:

75 *Güç İstenci*, s.58.

76 *Tan Kızıllığı*, s.144.

> O çok fazla sinir gücü harcıyor ve onu düşünüp taşınmaktan, kılı kırk yarmaktan, düş görmekten, endişe etmekten, sevmekten, nefret etmekten mahrum ediyor; hep küçük bir amacı göz önünde tutup kolay ve düzenli tatminleri garanti ediyor.[77]

77 Agy.

Nietzsche, makinenin insanları işbölümü aracılığı ile birer araç haline getirdiğinin de farkındadır. Nietzsche’ye göre, makine ancak, “Her insanın tek iş yaptığı yerde öğretir öğreteceğini.” Çünkü makine, “Örgütlenme bölümünün, savaş yönetiminin bir örneğini verir.” Tam da bu yüzden bir başına buyrukluk değildir makinenin öğrettiği; “Bir makine, bir erek için her bireyden bir araç yapar.”[78]

78 Friedrich Nietzsche, *Gezgin ile Gölgesi*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Broy Yayınları, 2002, s.98.

Nietzsche, çalışmanın bireyselliği engelleyen en önemli güç olduğunu düşünür. İnsanlar modern toplumda, “Memur, tüccar, bilgin olarak, yani bir türün üyesi olarak çalışırlar, tamamen belirli ve biricik insanlar olarak değil.”[79] Üstelik bu çalışma herhangi bir mantığa dayanmaz Nietzsche’ye göre, sadece çalışanları mekanikleştirir: “Çalışanlar, taş gibi mekaniğin kör kurallarına uyarak yuvarlanırlar.” Nietzsche, kapitalizmin yalnızca işçileri değil, herkesi kendi kurallarına tabi kıldığının ve onları nesneleştirdiğinin de farkındadır ve şöyle der:

79 *İnsanca, Pek İnsanca 1*, s.233.

> Tüm insanlar, tüm zamanlarda olduğu gibi, şimdi de hala köleler ve özgürler diye ayrılırlar; çünkü gününün en az üçte ikisine kendisi için sahip olmayan, devlet adamı, tüccar, memur, bilgin, ne olursa olsun bir köledir.[80]

80 Age, s.234.

Yine Marx'la benzer bir biçimde meta değişiminin bütün toplumsal ilişkilerin esas belirleyicisi haline geldiğinin de farkındadır. Eski Yunanlılarda kişisel müsabakaların, Romalılarda ise savaş, zafer ve hukukun toplumun ruhunu oluşturmasına mukabil, günümüz toplumunun ruhunda asıl belirleyici olan ticarettir. Bu ruhun, yeni bir insan tipi yarattığını gören Nietzsche, bu tipin herhangi bir şeyin değerini, kendi kişisel ihtiyaçlarından değil, "tüketicilerin ihtiyaçları"ndan hareketle belirlediğini söyler. Bugün en önemli sorunun "Bunu kim ve ne kadar çok tüketir?" sorusu olduğu düşünülmektedir ve artık bütün ilişkiler piyasanın sinyallerine göre belirlenir bir hale gelmiştir. Piyasa merkezli bakış açısı, "Bu değerlendirmeyi her şeye ve böylece sanatlarla bilimlerin, düşünürlerin, bilginlerin, sanatçıların, devlet adamlarının, halkların ve partilerin, bütün bir çağın ürettiklerine de uygular: kendisine göre bir şeyin değerini belirlemek için üretilen her şeyde arz ve talebe bakar. Bu bütün bir kültürün karakteri olmuş, en geniş ve en ince ayrıntısına kadar düşünülmüş ve bütün istek ve yetenekleri etkilemiş(tir)."[81]

81 *Tan Kızıllığı*, s.144.

Nietzsche, bir yerde, burjuva toplumunun, şimdiye kadar görülmemiş ölçüde özgürlüğe vurgu yapıldığı bir çağa tekabül etmesine rağmen böylesi bir toplumda özgür bireylerin mevcudiyetinin imkânsız olduğuna işaret eder: "Tarih kültürü ile evrensel burjuva elbisesi aynı zamanda egemenlik sürüyorlar. Şimdiye değin hiç duyulmadık bir biçimde o denli vurgulayarak, üstüne basarak 'özgür kişilik'ten söz edildiği sırada, hiç de kişilikler, hele özgür kişilikler görülmüyor da, tam tersine bir alay ürkekçe maskelenmiş evrensel-insanlar çıkıyor ortaya."[82]

82 *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Zararı Üzerine*, s.107.

Nietzsche'nin kapitalizm eleştirisinin uç noktasının, "olanaksız sınıf" diye bahsettiği işçi sınıfına yaptığı "göç tavsiyesi" olduğu söylenebilir. Nietzsche'ye göre, "Köleler her bakımdan modern işçilerden daha güvenli ve mutlu yaşamaktadırlar, kölenin çalışması 'işçinin' çalışmasıyla kıyaslandığında, çok az çalışmadır."[83] İşçi sınıfının, "bir makinenin vidası" ya da "insanın buluş sanatındaki bir boşluğu dolduracak tıkaç" olarak kullanılıyor olduğundan bahseden Nietzsche'ye göre, "Artık insan olmanın değil, vida olmanın bir ederi"nin olması, hayıflanılacak bir durumdur.[84] Nietzsche, işçilere göç etmelerini ve dünyanın vahşi ve bakir bölgelerinde

kendilerinin efendisi olmalarını önerir. İşçi sınıfının kendisini tüm Avrupa'da "bir insanlık ayıbı olarak ilan etmesi" ve "Avrupa arı kovanından şimdiye dek benzeri görülmemiş büyük kümeler halinde uçup gitme çağını başlatmaları gerekir." Nietzsche böylelikle işçilerin hem kölelikten hem de sosyalist ideologların propagandalarından korunabileceklerini düşünür:

83 *İnsanca, Pek İnsanca 1*, s.300.

84 *Tan Kızıllığı*, s.173.

> Bu serbest göç eylemi ile ortaya makineyi, sermayeyi ve şimdi kendilerini ya devletin kölesi, ya da bir darbe partisinin kölesi olmak **zorunda** bırakmakla tehdit eden seçimleri protesto eden büyük bir tavır koymalılar.[85]

85 Age, s.174.

Ancak Nietzsche'nin bir sömürü ve nesneleştirme mekanizması olarak kapitalizm eleştirisinin, onun düşüncesinin *leitmoti*v'i olarak değerlendirilmesi mümkün değildir.[86] Yaşadığı dünyaya baktığında, Nietzsche'ye asıl korkutucu gelen sömürü, yabancılaşma ve nesneleşme değil, demokratikleşme ve eşitlikçilik talebinin yükselişi, liberal müzakerecilik ve hepsinden de önemlisi, örgütlenmiş bir hareket olarak sosyalizm/anarşizmdir. Nietzsche bunları, hastalıklı diye betimlediği modern toplumun semptomları olarak görür ve düşünsel enerjisinin büyük bölümünü bunları alt etmeye ayırır.

86 Hatta başka yerlerde Nietzsche sömürüyü olumlar ve bunun hayatı olumlamakla aynı şey olduğunu söyler. Örneğin "Sömürü" der Nietzsche, "kokuşmuş, eksikli, ilkel topluma ait değildir: Yaşayanın özüne aittir o, temel organik işlev olarak isteme gücünün bir sonucudur; her şeyden öte yaşam istemidir." (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.191.) Başka bir yerde ise, "Kendi başına, doğal olarak, hiçbir saldırı, sömürü, yok etmeye 'adil değildir' diyemeyiz" diye yazar; çünkü "hayat özünde, temel işlevlerini, zarar verme, saldırı, sömürü, yok etmeyle gerçekleştirir, bu özelliği olmadan da düşünülemez."

B. Nietzsche ve "büyük tehlike"

Nietzsche'nin moderniteye baktığında gördüğü esas büyük tehlike, eşitlikçiliğin gördüğü büyük teveccühten başka bir şey değildir. "Avrupa

insanının küçültülüp de birbirine eşit duruma getirilmesi" der Nietzsche, "karşımızdaki en büyük tehlikeyi oluşturuyor; çünkü görünüşü bıkkınlık veriyor bize. Bugün daha büyük olmak isteyen hiçbir şey görmüyoruz; kuşkulanıyoruz, her şey hep aşağı, daha aşağı gidiyor, daha ince, daha safdil, daha kurnaz, daha rahat, sıradan daha eşit olana doğru, daha Çinli daha Hıristiyan, -kuşku yok, insan hep 'daha iyiye' gidiyor… İşte Avrupa'nın yazgısı burada yatıyor -insandan korkuyla birlikte ona olan sevgimizi de yitiriyoruz; ona olan, derin saygımızı, umudumuzu onu istememizi, insanın görünüşü şimdi bize bıkkınlık veriyor."[87]

87 *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.52.

Nietzsche, eşitlik isteminin yükselişini *dekadans*ın ve hastalığın açık bir belirtisi olarak görür. Burada söz konusu olan eşitlenme aracılığıyla birbirine benzeme isteğidir ve bu istek "aslında çöküşe aittir." Çünkü ancak uzaklık pathosunun geçerli olduğu, "insanla insan, zümreyle zümre arasındaki uçurum, tiplerin çoğulluğu, kendisi olma, kendini üste çıkarma istenci"nin geçerli olduğu bir çağ güçlü olarak adlandırılmayı hak etmektedir. Bugün ise, "aşırı uçlar arasındaki enerji, açıklık" gittikçe küçülmekte, "aşırı uçlar da sonunda birbirine benzeyerek" ortadan kalkmaktadır.[88]

88 *Putların Batışı*, s.90.

Nietzsche, daha önce de belirtildiği üzere eşitlik istemi üzerine kurulu siyaset anlayışları ile Hıristiyanlık arasında derin bir benzerlik olduğunu düşünür ve devrimlerin "günahını" da Hıristiyanlığın üzerine yükler. Modern dünyada, "hiç kimsenin cesareti yok"tur, "özel haklara sahip olmak için, egemenlik hakları için, kendisi ve kendi eşitleri karşısında derin saygı duyguları için, -bir mesafe tutkusu için, ortaya çıkmaya." Böylesi bir cesaret yoksunluğu yüzünden "politikamız hasta halde"dir ve "Düşünüş biçimi aristokrasisi, ruhların eşitliği yalanı yoluyla, yeraltının en altına gömülmüştür ve 'çoğunluğun önceliği'ne inanç, devrimler yapmış ve daha da yapacaksa, hiç kuşkumuz olmasın, Hıristiyanlıktır, Hıristiyanca değer yargılarıdır, her devrimi kan ve suçluluk diye anlayıp çeviren! Hıristiyanlık, her türlü sürünenlerin, yüksekliği olanlara karşı başkaldırışıdır."[89]

89 *Deccal*, s.61.

Nietzsche, eşitlik isteyen köle ahlakının hayata ve güzel olan, güçlü olan ne varsa ona yönelik bir saldırı olduğunu düşünür:

> Doğa karşıtı her ahlak, yani şimdiye dek öğretilmiş, saygı duyulmuş ve vaaz edilmiş olan hemen her ahlak, tam tersine, tam da yaşamın içgüdülerine karşı yönelir -bu içgüdülerin kah gizliden gizliye, kah yüksek sesle ve küstahça yargılanışıdır.[90]

90 *Putların Batışı*, s.30.

Modern çağı hastalıklı kılan, "daha başından beri, başarısız olanlar, ezilmişler, parçalanmışlar -onlardır, en zayıf olanlar, insanlar arasındaki yaşamı baltalayan, yaşama, insana, kendimize olan güvenimizi en tehlikeli biçimde sorgulayıp zehirleyenlerin"[91], yani "hınç duygusu insanı", "fizyolojik olarak bahtsız" ve "kurt yeniği" olanların, efendilerden, yani "mutlu olanlardan", "iyi yetişmiş ve güçlü olanlar"dan intikam almak, onlara, "Mutlu olmak bir alçaklıktır! Çok fazla sefalet var!" dedirtmek istemeleridir.[92]

91 *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.126.
92 Age, s.127-128.

Nietzsche'nin nasyonal sosyalizmin teorik müsebbiplerinden sayılamayacağına dair gösterilen delillerden biri de onun döneminin ırkçı-milliyeti hezeyanlarına yüz vermemesidir. Bu, büyük ölçüde doğrudur. Nietzsche, Marx'la benzer bir şekilde modernitenin "küreselleşme" ile olan koşutluğunu görür ve bunun "ulus-devletin sonu" anlamına geldiğini düşünür:

> Ticaret ve endüstri, kitap ve mektup trafiği, tüm yüksek kültürün ortaklığı, mekânın ve arazinin hızla değiştirilmesi, tüm topraksızların şimdiki göçebe yaşamı -bu koşullar zorunlu olarak ulusların, en azından Avrupa uluslarının yok edilişini getiriyor beraberinde: öyle ki sürekli melezlenme sonucunda, bu uluslardan melez bir ırkın, Avrupa insanının ortaya çıkması gerekiyor. Ulusların, birbirlerine karşı ulusal düşmanlıklarının üretilmesi yoluyla birbirinden ayrılması, şimdiki bilinçli ya da bilinçsiz bu hedefi etkiliyor ama karışım kısa süreli ters akımlara karşın yine de yavaş yavaş ileriye doğru gidiyor.[93]

93 *İnsanca, Pek İnsanca 1*, s.314.

Nietzsche, milliyetçiliğin karşısında açıkça Avrupa-birlikçi bir tutum sergiler ve bu tutumun, yüksek bir Avrupa kültürünün yaratılması için gerekli olduğunu düşünür. Nietzsche, milliyetçiliğin bir hegemonya biçimi olduğu konusunda bizleri uyarır; çünkü milliyetçilik, "Özünde azlar tarafından çoklar üzerinde ilan edilmiş şiddet içeren bir olağanüstü durum, bir kuşatma halidir ve itibarını koruması için hileye, yalana ve şiddete

gereksinir.” Üstelik Nietzsche, milliyetçiliğin sınıfsal niteliğinin de farkındadır. “Söylendiği gibi” der Nietzsche, “Çokların (halkların) çıkarı değil, her şeyden önce belirli hanedanların, sonra belirli ticaret ve toplum sınıflarının çıkarıdır bu ulusalcılığa sürükleyen.” Bunun farkına bir kez varıldığında yapılması gereken ise, “artık hiç çekinmeden kendini iyi bir Avrupalı olarak tanıtmak ve eylem yoluyla ulusların kaynaşması için” çaba göstermek olacaktır.[94]

94 Agy.

Ancak onda, nasyonal sosyalist teoriye birebir denk düşmemekle birlikte, bir ari ırk nosyonunun mevcut olduğu aşikârdır. Nietzsche, sosyalizmin ve eşitlik isteminin bizzat bu ari ırka yönelik bir saldırı olduğunu düşünür. Yine etimolojinin yardımına başvurarak, Latince’deki *molus* (kötü) sözcüğünün yanına *melas*ı (kara, karanlık) koyarak *molus*un “kara derili sıradan insanı” ve “her şeyden önce kara saçlı insanı” gösterebileceğini söyler. *Fin-Gal* sözcükleri ise iyi, soylu, saf, “kökeninde sarı saçlı” anlamına gelmektedir. İşte, modern çağın demokratlarının, anarşistlerinin ve sosyalistlerinin “commune”e olan eğilimleri, bu kara saçlıların, müthiş bir karşı atağından, ari ırkın sırtının yere getirilmesinden başka bir anlama gelmemektedir.[95]

95 *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.40.

Nietzsche’nin sosyalizm eleştirisi

Nietzsche, eşitlik istemini en büyük tehdit olarak gördüğü için, dönemin sosyalist/anarşist hareketlerine ve işçi sınıfına karşı büyük bir öfke duyar. “Bugünün sürü sürücüleri arasında en nefret ettiğim hangisi?” diye sorar kendisine ve “sosyalist sürü sürücüler” diye yanıt verir. Çünkü onlar, “işçinin içgüdüsünü, hazzını, yetinme duygusunu, kendi küçük varlıklarıyla birlikte” gömmekte ve “onu kıskanç kılıp, ona kin öğretmektedirler.”[96] Kişinin kendini kötü hissedişinin suçunu Hıristiyanlık “kendi kendisine” yüklerken, sosyalistler “başkalarına” yüklemektedirler ve tam da bu nedenle, “Ben bir pisliğim, sen de öyle olmalısın” mantığıyla yapılmaktadır

devrim.[97] Nietzsche, eşitlikçi hareketin başını çekenlerden "özgür ruh" diye bahsedilmesinin yanlış olduğunu söyler ve onları şöyle tarif eder:

96 *Deccal*, s.89.

97 *Putların Batışı*, s.85.

> Demokratik beğeninin ve modern düşüncenin tükenmez yazıcıları, ağzı iyi laf yapanlar; yalnızlığı, kendilerine has yalnızlığı almayan tüm insanlar, ne yüreklilikleri ne de saygın ahlaklılıkları yadsınmaması gereken, yalnızca bağımlı ve şimdiye dek gelmiş toplum biçimlerinden hemen tüm insanlığın sefaletini ve başarısızlığın nedenini görmedeki, hakikati mutlu bir biçimde baş aşağı oturtmaktaki temel eğilimlerinde gülünesi yüzeysellikleri olan, uslu, hantal herifler. Bütün güçleriyle ulaşmak istedikleri, sürünün ortak mutluluğudur; güvenceli, tehlikesiz, ağız tadıyla herkes için yaşam kolaylığı; sık sık yineledikleri, ağızlardan düşürmedikleri iki türkü ve öğreti 'hak eşitliği' ve 'acı çekenlere Acıma'dır, acının kendisini ise ortadan kaldırılması gereken bir şey olarak alıyorlar.[98]

98 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.57.

Nietzsche, sosyalizmde hayatın olumsuzlanmasını görür. "Sosyalizm öğretisinde hayatın kötü bir şekilde olumsuzlanması kötü olarak gizlidir" ve böyle bir öğretiyi benimseyenler, "Kusurlu olarak doğmuş olan insanlar, ya da ırklar olmalıdır." Nietzsche, sosyalist bir toplumun, sırf sosyalizmin hayatı nasıl olumsuzladığını kanıtlamak için, varolmasını ister. Böylesi bir toplum, "hayatın kendi kendini reddettiği" ve "köklerini kestiği" bir toplum olacaktır.[99]

99 *Güç İstenci*, s.82.

Nietzsche'ye göre, eşitlikçi bir düşünce biçimi olarak sosyalizm ancak aristokratik sınıf için geçerlidir, ezilen sınıfların eşitlik talepleri ise, adalet kaygısından değil, hırstan kaynaklanmaktadır:

> Elbette egemen sınıfın (tam da çok kavrayışlı olmasalar bile) soylu temsilcileri ant içebilirler: 'insanlara eşit davranmak, onlara eşit haklar tanımak istiyoruz', bu bakımdan adalete dayanan sosyalist bir düşünüş tarzı olanaklıdır ama dediğimiz gibi, bu durumda adaleti kurbanlar ve yadsımalarla uygulayan egemen sınıflar için sadece. Buna karşılık, aşağı kastların sosyalistlerinin yaptığı gibi hakların eşitliğini istemek, artık asla adaletin değil hırslılığın bir sonucudur. -eğer bir canavara kanlı et parçaları ve onu sonunda kükretinceye dek yakından gösterilip gösterilip geri çekilirse, bu kükremenin adalet anlamına geldiğini mi düşünürüz?[100]

100 *İnsanca, Pek İnsanca 1*, s.297.

Nietzsche, sosyalizmin "gerici" bir hareket olduğunu iddia eder. Çünkü o, "Mirasını devralmak istediği ve handiyse miadı dolmuş bulunan

despotizmin hayalperest kardeşidir (…) Sadece her zaman despotizmin sahip olduğu ölçüde bir devlet gücünü özlemektedir."[101] Nietzsche'ye göre sosyalizm, bireyi "doğanın haksız bir lüksü" olarak görmekte ve onun "topluluğun amaca uygun bir organı olarak iyileştirilmesi gerektiğini" düşünmektedir. Tüm bireyler, mutlak devlet karşısında diz çökmeye zorlanacaklardır sosyalizmde ve bu bizzat devlete yönelik bir güvensizliğe yol açabilecektir. Bunun doğal sonucu ise çok geçmeden, "daha az devlet" diye bağıran kuvvetli bir sesin ortaya çıkması olacaktır.

101 Age, s.312.

Nietzsche'nin sosyalizme karşı duyduğu derin öfkenin bir başka sebebi ise, sosyalist bir toplumun, aristokratik bir toplumun tersine, yüksek bir kültürü yaratacak olan yüksek insanların ortaya çıkışını engelleyecek olmasıdır. Nietzsche, sosyalizmi dehanın yetişmesinin imkânsız olduğu politik bir iklim olarak görür:

> Sosyalistler olabildiğince çok sayıda insana, bir refah yaşamı kurmayı arzuluyorlar. Bu refah yaşamının kalıcı vatanına, yetkin devlete gerçekten ulaşılmış olsaydı, bu refah yaşamı yüzünden, büyük anlağın ve güçlü bireylerin yetiştiği toprak bozulmuş olurdu: büyük enerjiyi kastediyorum. Bu devlete ulaşıldığında insanlık, hala dahi üretebilmek için fazla donuklaşmış olacaktı(r).[102]

102 Age, s.198.

Nietzsche, sosyalistlerin mülkiyet üzerine yaptıkları vurgunun eksik olduğunu düşünür. Çünkü "Sosyalistler, günümüz insanlığındaki mülkiyet dağılımının, sayısız adaletsizliğin ve şiddet eyleminin sonucu olduğunu gösterdiklerinde ve böyle haksızlık üzerine kurulu bir şeye karşı yükümlülük duymayı in summa reddettiklerinde: sadece tekil bir şeyi görmektedirler böylelikle. Eski kültürün tüm geçmişi şiddet, kölelik, hile, yanılgı üzerine inşa edilmiştir; ama biz tüm bu durumların miraslarını, tüm geçmişin iç içe büyümüş köklerini kendimiz için yok ilan edemeyiz ve tek bir parçayı bile çıkartmaya niyetlenemeyiz."[103] Nietzsche'nin şiddet ve sömürüyü kültürün inkâr edilemez bir parçası olarak görüşü, mülksüzlerin de düşünsel anlamda adaletsizliğin taşıyıcıları oluşunu beraberinde getirecektir. "Adaletsiz zihniyet" der Nietzsche, "mülksüzlerin ruhlarında da vardır, onlar mülk sahiplerinden daha iyi değildirler ve ahlaksal bir ayrıcalıkları yoktur, çünkü onların ataları da bir tarihte mülk sahibiydi."[104]

[103] Age, s.298.
[104] Agy.

Nietzsche'nin, devrim karşısındaki tepkisi, Burke ve diğer muhafazakâr karşı-devrimcilerle büyük benzerlik gösterir. Devrimcilerin, her şeyi birdenbire değiştirebileceklerine ve yeni bir toplumsal düzeni çabucak tesis edebileceklerine duydukları inanç Nietzsche tarafından mahkûm edilir. Nietzsche'ye göre, böylesi bir "toplumsal mühendislik" zihniyetine sahip devrimler nihayetinde bir altüst oluşa sebebiyet vermekten öteye gidemezler:

> Güzel insanlığın en gururlu tapınağının, derhal, adeta kendiliğinden yükseleceği inancıyla, tüm düzenlerin yıkılmasını coşkuyla ve belagatle isteyen, politik ve sosyal hayalperestler vardır. Bu tehlikeli düşlerde hala insan doğasının mucizevî, başlangıçsal ama adeta üstü örtülmüş iyiliğine inanan ve bu örtmenin tüm suçunu topluma, devlete, eğitimdeki kültür kurumlarına yükleyen Rousseau'nun batıl inançlarının yankıları duyulur. Ne yazık ki, böyle her devrimin, en yabanıl enerjileri en eski çağların çoktan gömülmüş korkunçlukları ve ölçüsüzlükleri olarak yeniden diriltttiğini, tarihsel deneyimden biliyoruz: yani biliyoruz ki bir devrim elbette donuklaşmış insanlıkta bir enerji kaynağı olabilir, ama asla insan doğasının bir düzenleyicisi, yapı ustası, sanatçısı, yetkinleştiricisi olamaz.[105]

[105] Age, s.304.

Nietzsche, Rousseau'yu devrimin ideolojik müsebbibi olarak görür ve devrimde nefret ettiği şeyin, devrimdeki şiddet değil, "ondaki Rousseaucu ahlaksallık" olduğunu söyler.[106] Bu ahlaksallık ise eşitlik öğretisinden başka bir şey değildir. Nietzsche'ye göre "Zehirlerin en zehirlisidir bu: adaletin sonu olduğu halde, adalet tarafından vaaz edilmiş gibi görünür." Adaletin gerçek sözünün "eşit olan eşite, eşit olmayan eşit olmayana" olduğunu söyleyen Nietzsche'ye göre, "modern bir idea" olan devrimde "bir tür görkem ve ateş kızıllığı vardır" ve tam da bu yüzden "en soylu tinleri bile" ayartmayı başarmıştır. Nietzsche, devrimi, "nasıl duyumsanması gerekiyorsa öyle, yani tiksintiyle algılayan" tek bir kişi bildiğini söyler; o da Goethe'dir.[107]

[106] Nietzsche, olanca nefretine rağmen, Rousseau'dan, "Modern çağımızın insanoğlu için arka arkaya oluşturduğu ve üzerinde derinlemesine düşünüldüğünde, muhtemelen uzunca bir süre ölümlüleri kendi hayatlarını dönüştürmeye teşvik edecek üç imge"den biri olarak görür. Diğer ikisi ise Goethe ve Schopenhauer'dir. (*Eğitimci Olarak Schopenhauer*, s.39.)
[107] *Putların Batışı*, s.103.

Yine de Nietzsche'ye göre, “Toprak altında budalalığın içinde yuvarlanan toplumda tedirgin bir köstebek olarak sosyalizmin bir parça yararlı ve şifalandırıcı bir yanı olacaktır.” Çünkü sosyalizm, Avrupa'da barışı geciktirerek “demokratik sürü hayvanının” tamamıyla iyileştirilmesini geciktirecektir. Sosyalizm, Avrupa'yı “erkeksi ve savaşkan erdemlere sırt çevirmemeye” zorlayacak ve onu “feminizm hastalığından” koruyacaktır.[108]

108 *Güç İstenci,* s.82.

Nietzsche ve “işçi sorunu”

Nietzsche'ye göre, “bugün her türlü aptallığın sebebini oluşturan içgüdü-yozlaşması, bir işçi sorununun varlığına” dayanmaktadır.[109] Bu sorun, işçinin “mütevazı ve yetingen” bir tür olmaktan çıkarılışıyla ilgilidir Nietzsche'ye göre. Bu iki özelliğin kökünün kazınması, “bir işçiyi sınıf olarak olanak, kendisi olarak kılan” içgüdülerin kökünün kazınması anlamına gelmektedir. Modern çağlarda, işçiler “askerliğe elverişli kılınmışlar”, “koalisyon hakkı” ve “siyasal oy hakkı” verilmiştir onlara. Oysa Nietzsche bunun ikiyüzlü bir tutum olduğunu düşünür. Çünkü eğer “Köleler isteniyorsa, o zaman onlara efendilik eğitimi vermek soytarılıktır.”[110]

109 Age, s.94-95.

110 Age, s.95.

Nietzsche'ye göre, bir işçi sorununun ve sosyalizmin varoluşunun temelinde, “soylu tarzın yoksunluğu” bulunmaktadır. Nietzsche, askeri toplumlarla endüstriyel toplumlar arasında bir karşılaştırma yapar ve “Şimdiye dek en azından, askeri temelli kültürler, endüstriyel kültür denen kültürlerin üstünde olmuştur: endüstriyel kültür şu haliyle söylersek, şimdiye kadarki en kaba varoluş biçimidir” tespitinde bulunur.[111] Bu tarz toplumlarda, işçilerin boyun eğdikleri kişiler, onların aynı zamanda küçük gördükleri kişilerdir. “Tuhaftır” der Nietzsche, “güçlüye, korkutucu olana; evet tiranlar ve generaller gibi korkunç kişilere boyun eğmek, endüstrinin bütün büyükleri olan bu bilinmeyen ve ilginç olmayan kişilere boyun

eğmek kadar utanç verici biçimde yaşanmaz." İşçilerin işverene baktıklarında gördüğü şey, "genellikle, aldatıcı, tüm sıkıntılardan çıkar sağlayan, kan emici bir köpek insan"dan başka bir şey değildir. Oysa işverenler göründüklerinden başka bir şey olabilselerdi, soylu niteliklere sahip olabilselerdi, sosyalizm diye bir şey belki de hiç olmayacaktı diye düşünür Nietzsche:

111 Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2004, s.53.

> Şimdiye dek fabrikatörler ve büyük ticari girişimciler, bir kişiyi tek başına ilginç kılacak bütün o yüksek ırkın işaretlerinden, tarzlarından belki de çok fazla yoksun kaldılar; doğuştan gelen soyluluk, gözlerinde ve davranışlarında görünseydi, yığınların sosyalizmi belki de olmayacaktı.[112]

112 Age, s.54.

Yığınların temelde, "her çeşit köleliğe hazır" olmalarına rağmen, işçinin sosyalizmi benimseyişinin ve "şansını denemek" istemesinin kökeninde patronun kudretinin sıradanlığı, soylu ve doğal olmayışlığı bulunmaktadır Nietzsche'ye göre. İşçi, egemenliğin doğuştan kazanılan bir özellik olduğunu düşünmez patrona baktığında, sonradan edinilmiş bir egemenliktir onunki; işçi de benzer bir egemenliğe sahip olabileceğini düşünecektir o halde:

> Yığınlar temelde her çeşit köleliğe boyun eğmeye hazırdırlar, yeter ki üstlerindekiler sürekli olarak daha yüksekte oldukları, doğuştan emir verme gücü taşıdıkları konusunda kendilerini haklı göstersinler -kibar davranışlarla! En sıradan insan, kibarlığın birdenbire oluşmadığını, onun meyvesine erişme şerefinin uzun bir zaman dilimi içinde kazanılacağını sanır, -oysa yüksek yaşam biçiminin eksikliği ve kıpkırmızı tombul elleriyle ünlü fabrikatör kabalığı, onları şu düşünceye getirir: Ancak kazara, ancak şans eseri, bir insan diğeri üstünde yükselir: İşte o zaman, diye düşünür, deneyelim biz de şansımızı öyleyse! Atalım zarlarımızı! İşte böyle doğar sosyalizm![113]

113 Agy.

Nietzsche'nin sosyalizme ve devrime duyduğu öfkeyi göstermiş olmakla birlikte, Avrupa'da sosyalizmin geleceğine ilişkin yaptığı kehanetlerle ilgili olarak hakkının teslim edilmesi gerektiğini düşünüyorum. Nietzsche, *Gezgin ile Gölgesi*'nde yer alan, "Demokrasinin Başarısı" isimli pasajda, şöyle der: "Bütün politik güçler komünizm korkusunu işlemek, kendilerini güçlendirmek için denemeler yaptılar. Bunlardan yalnız demokrasi süreklilik konusunda kazançlı çıktı. Bütün partiler kendilerini egemen kılan 'ulusa' yaltaklanmak, ona her türlü kolaylıklar, özgürlükler vermek için baskıya alınmıştı. Halkın, özel kazancın değiştirilmesini içeren öğretisi yüzünden komünizm alabildiğine dışlanmıştır. Dümeni bir kez ele geçirmiş olsa da, demokrasi gene, parlamentonun büyük çoğunluğu yüzünden kapitalist tüccarın, borsa ağalarının karnına gidecek, gerçekte yavaş yavaş bir

orta yol yaratacak, bu orta yol, komünizmi atlatılmış bir sayrılık gibi unutabilecek.” (*Gezgin ile Gölgesi* s.121-122.)

Nietzsche’nin liberalizm eleştirisinin tam da bu bağlamda esas anlamına kavuştuğu söylenilebilir. Nietzsche’nin liberalizme yönelttiği eleştirinin kökeninde, liberalizmin müzakereyi ya da sözleşmeyi bir yöntem olarak benimsemesi bulunur. Oysa Nietzsche bunu şiddetle reddeder. İster Hobbesçu, ister Lockeçu bir bakış açısından kaynaklansın, liberal teorinin merkezinde yer alan sözleşme argümanı ve devletin sözleşmeyle temellenmiş olduğu iddiası Nietzsche’ye hiçbir şekilde gerçekçi görünmez. Yeryüzünde devleti başlatan, Nietzsche için, “Bir sarışın yırtıcı hayvanlar sürüsü, fetheden, efendi bir ırk, bir örgütlenme yeteneğiyle savaş için örgütlenmiş, gözünü kırpmadan korkunç pençelerini nüfus üstüne atan, belki de sayı olarak muazzam bir üstünlüğe sahip, ama hala biçimi olmayan bir göçebe ırk”tan başkası değildir. Nietzsche’ye göre bu yaklaşım, sözleşme denilen “eski hayalciliği” ortadan kaldırmış olacaktır: “Buyurabilenin, doğuştan efendi olanın, davranışlarında ve işlerinde zorba olanın -sözleşmeyle ne ilgisi olabilir ki?”[114]

114 *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.90.

Liberalizmde Nietzsche’ye tiksindirici gelen, onun “yönetimselliği”dir. Bu tiksinmeyi Zerdüşt’ün ağzından şöyle dile getirir Nietzsche:

> Yöneticilerin artık neye yönetme dediklerini gördüm de, yüz çevirdim yöneticilerden dahi: ayaktakımıyla erk alışverişine ve pazarlığına yönetme diyorlar!...[115]

115 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s.95.

Tüm bunlardan sonra Nietzsche’nin modernite eleştirisinin eksik bir eleştiri olduğu söylenebilir. Nietzsche, onun kapitalist doğasını sezer gibi olmuş, hatta bu kapitalist doğanın insanın değersizleştirilmesini hızlandırdığını fark etmiş, ancak hayata saldırının kökenini başka bir yerde, kölelerin *ressentiment’ın*da ve onun efendilerine yöneltilmesi olarak eşitlik talebinde görmüştür. Bunu sonuç kısmında daha ayrıntılı bir şekilde tartışacağım, ama şimdi Nietzsche’nin toplum tasarımı üzerinde durmam gerekiyor.

C. Nietzsche'nin toplum tasarımı: "İyinin ve kötünün ötesinde"

Nietzsche'nin felsefesinde bütünlüklü bir toplum tasarımı mevcut değildir. Ancak, onun fragmantal üslubuna uygun bir biçimde, istediği ve özlediği topluma ilişkin ipuçları eserlerine dağılmış bir halde mevcuttur. Nietzsche'ye göre, "'insan' tipinin her yükselişi şimdiye dek aristokratik toplumun işi" olmuştur ve her zaman da öyle olacaktır. Bu toplum ise, "uzun bir sıralanma merdivenine, insanlar arasındaki değer ayrımlarına şu ya da bu anlamda köleliğin gerekliliğine inanan bir toplum"dan başka bir şey değildir.[116] Böylesi bir aristokratik toplumda egemen olan, "İyi ve sağlıklı bir aristokrasinin temel özelliği, kendini bir işlev (krallığın ya da devletler topluluğunun işlevi) olarak duymakta değil de, işlevlerin anlamı, en yüksek bir yargılama makamı gibi duymaktadır. -Bu yüzden, temiz bir vicdanla, araçlar haline getirilen sayısız insanların kurban edilmesini kabul eder. Temel inancı, toplumun toplum için değil de, yalnızca, seçilmiş varlık türlerinin kendilerini daha yüksek görevlere, genel olarak daha yüksek varlıklara çıkardıkları bir altyapı ve ön taslak için varolmasıdır."[117]

116 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.189.

117 Age, s.190.

Nietzsche'nin aristokratik toplumu, iyinin ve kötünün ötesinde bir toplumdur. Çünkü sağlıklı bir aristokraside varolan "Beden, ölen değil de yaşayan bedense, içindeki birey, kendisine yapmaktan sakındığı bir şeyi karşısındakine yapar: bedenli bir güç istemi olmak zorundadır, büyümeye, yayılmaya, yakalamaya, kendine çekmeye, esneklik kazanmaya çalışacaktır,- bir ahlaktan ya da ahlaksızlıktan değil, yaşadığından dolayı, çünkü yaşama güç istemidir."[118]

118 Age, s.191.

Nietzsche, tarihe baktığında kendi güç istemine uygun toplumların ve toplumsal yapıların mevcudiyetini görür. Örneğin Eski Yunan ya da Venedik, aristokratik devlet tanımına uygundur Nietzsche'ye göre. Bu toplumlar ortadan kaldırılma tehlikesini göğüsleyebilmek ve varlıklarını devam ettirebilmek için, "Kendilerini dayanıklı kılacak bir şeylere zorunludurlar." Komşularıyla ya da ezilenlerle girdikleri savaşlarda edindikleri deneyim "Onlara her şeyden önce, hangi özelliklere borçlu

olduklarını öğretmiştir” ve onlar da bu özelliklere “erdem” deyip, “yalnızca bu erdemlerin üzerinde durup onları” öğretmişlerdir. Onların ahlakı “hoşgörüsüz” bir ahlaktır ve onlar “gencin eğitiminde, kadınlar için yaptıkları düzenlemelerde, evlilik törenlerinde, yaşlı genç ilişkilerinde, ceza yasalarında (yalnızca sapkınlara yönelik olan)” bu hoşgörüsüzlüğü “erdem”den sayarak adına “adalet” demişlerdir. Böylesi bir toplumda yaşayan insan tipi ise “haşin, kavgacı, aklı başında” bir tiptir ve değişen kuşakların ötesinde belirlenmiştir: “Hiç değişmeyen uygunsuz koşullara karşı sürekli savaş, önceden de dendiği gibi, tipleri belirginleştirir ve sertleştirir.”[119] Nietzsche, Perikles’ten hareketle, Yunanlıların, “güvenliliğe, bedene, yaşamaya, rahata karşı vurdumduymazlıkları ve küçümseyişleri, bütün yıkımlar, bütün zulüm ve zafer sarhoşluklarında ürkütücü sevinçleri ve derin keyifleri”nden övgüyle bahseder ve tüm bunların, bunlardan yoksun olanların kafalarında “barbar”, “şer işleyen düşmanlar”, “Gotlar” ve “Vandallar” imgeleriyle bir arada düşünüldüğünü söyler.[120]

119 Age, s.196.

120 *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.50.

Nietzsche’nin aristokratik toplum modeli mutlak bir kast modelidir aynı zamanda. *Deccal*’de *İncil* ile Budizm’in kutsal kitabı sayılabilecek olan *Manu Yasalar Kitabı*’nı karşılaştırırken, ikisi arasındaki temel farkın ikinci kitapta “soylu katmanlar, filozoflar ve savaşçılar”ın el üstünde tutulması ve hayatın olumlanması olduğunu söyler.[121] *Manu*’da anlatılan kastlar sistemi, Nietzsche’ye göre, “doğa düzeni”nin ve “doğa yasasının kutsallaştırılması”dır. “Her sağlıklı toplumda, kendilerini karşılıklı belirleyerek, üç tip belirginleşir; bunlardan her birisinin kendi sağlıklılık koşulları, kendi çalışma alanı, kendi yetkinlik duygusu ve ustalık türü vardır” ve onları doğa ayırmıştır, “tinsel olanlar”, “ağırlıklı olarak kas ve sinir konumları güçlü olanlar” ve “ne birinde ne de ötekinde sivrilemeyen üçüncüler, ortalamalar” olarak. Sonuncular büyük çoğunluğu oluştururken, birinciler “seçme azınlık”ı teşkil etmektedir. En üst kast ise, “Yetkinlerin kastları olarak en azların ayrıcalıklı haklarına sahiptir: mutluluğu, güzelliği, iyiliği yeryüzünde temsil etmek, bu ayrıcalıklar arasındadır. Ancak en tinsel insanlara izin verilmiştir, güzelliğe sahip olmaları için, iyilik, yalnızca onlarda zayıflık değildir.”[122] En tinsel olanlar, en güçlülerdir aynı zamanda

ve en saygındırlar, bu yine de “onların en neşeli, en sevimli tür olmalarını dışarıda bırakmaz”.[123] Tinsel ve güçlü olan en mutlu olandır aynı zamanda. Nietzsche’ye göre soylu olmak ile mutlu olmak arasındaki bağın doğallığı, yine etimoloji yardımıyla ortaya konulabilir. Örneğin, Eski Yunan toplumunda soylularca kullanılan, *ponereos* ve *moktheros* sözcükleri hem iş kölesi ya da yük hayvanı anlamlarına gelirken hem de kötü, aşağı ve mutsuz anlamına gelmektedir.[124] Nietzsche’nin olumladığı kast sisteminde soyluların hemen altında yer alan sınıf savaşçılardır ve onlar “tinsellerin uygulayıcıları, onlara en yakın olanlar, egemenlik işinin kaba yanlarını onlardan alıp üstlenenler”dir. Son sırada ise öyle olmanın kendileri için “bir mutluluk” olduğu ortalamalar vardır.

121 *Deccal*, s.84.
122 Age, s.87.
123 Age, s.88.
124 *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.47.

Nietzsche, böylesi bir kast düzeninin, ya da aynı anlama gelmek üzere “düzeyler düzeni”nin “yaşamın en üst yasasını formüle ettiği”ni söyler; “Bu üç tipin ayırt edilmeleri toplumun ayakta tutulması için, daha yüksek ve en yüksek tiplerin olanaklı kılınması için zorunludur, -hak eşitsizliğidir, genel olarak hakların var olmasının ilk koşulu.”[125] Nietzsche’nin, aristokratik toplumu onaylayışı, açıkça yaşamı onaylayışı ile bağlantılı olarak görülmelidir. Yüksek bir tinselliğin, soylu erdemlerin, iyiliğin ve güzelliğin var olabilmesi için, uzaklık pathosu üzerinde yükselen bir toplumsal yapıya ihtiyaç vardır. Nietzsche’nin aristokratik nostaljisinin, “o eski ve güzel günler”i sıkça yâd edişinin tam da bununla bağlantılı olduğu söylenilebilir. Çünkü insanın kendi gerçekleştirdiği zulümden utanmadığı günlerde, dünyadaki yaşam, karamsarların varolduğu, şimdiki dönemden daha eğlencelidir, insanın insandan utanma duygusu arttıkça, insanın başının üstündeki gökyüzü karardıkça kararmıştır Nietzsche’ye göre.

125 *Deccal*, s.88.

Aristokratik toplum modelinde özgürlük ve adalet

Peki aristokratik toplumlar da bir özgürlük ve adalet nosyonu mevcut mudur? Böyle bir mevcudiyetin söz konusu olduğu, ancak Nietzsche'nin özgürlük ve adalet kavramlarına yüklediği anlam göz önüne alındığında kabul edilebilir. Nietzsche'ye göre Roma ve Venedik tarzı aristokratik kent devletleri, özgürlük sözcüğünü, Nietzsche'nin anladığı gibi anlamışlardır. "Nedir ki özgürlük?" diye sorar Nietzsche ve şöyle yanıtlar bu soruyu:

> Kendinden sorumlu olma istencine sahip olmak. Bizi ayıran mesafeyi korumak. Zahmete, sertliğe, yoksunluğa karşı, hatta yaşamın kendisine karşı kayıtsız olmak. Kendi davası için insanları feda etmeye hazır olmak, kendisi de dâhil olmak üzere. Özgürlük demek, erkeksi, savaştan ve zaferden hoşlanan içgüdülerin, öteki içgüdüler üzerinde, örneğin 'mutluluk' içgüdüsü üzerinde egemen olması demektir. Özgürleşmiş insan, en az bir o kadar da, özgürleşmiş tin, esnafın Hıristiyanların, ineklerin, İngilizlerin ve öteki demokratların düşledikleri aşağılık refah türünü ayaklarıyla çiğner. Özgür insan savaşçıdır.[126]

126 *Putların Batışı*, s.90.

Nietzsche, aristokratik toplumun en adil yönetim biçimi olduğunu düşünür. Çünkü orada, efendiler birbirlerine eşit olarak, kendileri gibi olmayanlara ise "gerektirdiği şekilde" davranmaktadırlar. Nietzsche'ye göre, adaletin kökeni "Yaklaşık olarak eşit güce sahip olanlar arasındadır." İki tarafın da birbirine üstünlük sağlayamayacağı ve iki tarafa da zarar vereceği düşünülen savaşlarda "Anlaşma ve karşılıklı talepleri pazarlık etme düşüncesi doğar." Taraflar, birbirlerine kendileri için daha az önemli olanı vererek ve kendileri için daha önemli olanı alarak birbirlerini memnun etmeye çalışırlar. Nietzsche, buradan hareketle adaleti "eşit güç koşullarında bir misilleme ve takas" olarak tanımlar. Ancak bu köken unutulduğu ve "özellikle bin yıllar boyunca çocuklar bu tür eylemlere hayranlık duymayı ve taklit etmeyi öğrendikleri için" adil bir eylemin bencillik içermediği düşüncesi zamanla hâkim olmuştur.[127] Adaletin, sadece eşitler arasında geçerli olduğu savının mantıksal uzantısı, efendilerin kölelere yönelik olan eylemlerinin haklılığı ya da haksızlığının adalet nosyonuna başvurularak belirlenemeyeceği düşüncesi olacaktır.

127 *İnsanca, Pek İnsanca 1*, s.89.

Nietzsche, eşit olmayanlar arasındaki bir ilişkiden kaynaklanan efendinin köleye yönelik eylemlerinin değerlendirilişinde, adalet nosyonunun değil, efendinin perspektifi ile kölenin perspektifinin belirleyici olduğunu düşünür: Efendinin kendi eylemine yüklediği anlam ile kölenin bu eylemi

algılayış biçimi arasında kendi değer yargılarından kaynaklanan bir farklılık mevcuttur. Nietzsche, bunu bir örnekle anlatır. Örneğin, zengin bir prens, bir köylünün sevgilisini elinden aldığında, köylü "Sahip olduğu az şeyi elinden alması için, zenginin tamamen alçak olması gerektiğini düşünür." Oysa zengin o kadar çok şeyin sahibidir ki, "Tek bir mülkün değerini pek derinden duyumsayamaz." Tam da bu yüzden, zengin kendini yoksulun yerine koyamamakta ve "Yoksulun zannettiği kadar da haksızlık etmemektedir" Nietzsche'ye göre. Yani tarih boyunca sorun edilen güçlünün haksızlığı meselesi, "Göründüğü kadar büyük değildir." Eşit olmayan kimseler arasındaki ilişki nedeniyle böyledir bu. Çünkü eşit olmayanlar arasındaki bir ilişki söz konusu olduğunda, eylemlerin değeri ya da değersizliği, faillerin konumlarıyla doğrudan ilgilidir. Çünkü "Kendimizle bir başka varlık arasındaki fark çok büyükse, artık hiçbir haksızlık duyumsamayız ve örneğin bir sivrisineği, hiçbir vicdan azabı duymadan öldürürüz."[128] Dolayısıyla, söz konusu olan eyleyen ve maruz kalan arasındaki bir "derece farkı"ndan başka bir şey değildir.

128 Age, s.85.

İşin ilginç yanı, Nietzsche'nin eyleyen kişinin zararlı olduğu söylenen eyleminin keyfi olmayıp, bir zorunluluktan kaynaklandığını söylemesidir. Burada, özgürlük ve adalet nosyonları iç içe girmiş durumdadır. Çünkü kişi, eylerken özgür olmadığı için eyleminin sonucunun adil olup olmadığı önemli değildir, eylem özgür istençten değil, zorunluluktan kaynaklanmıştır. Nasıl ki, bir şelaleye baktığımızda "dalgaların sayısız bükülüşünde, kıvrılışında ve kırılışında istencin ve keyfiliğin özgürlüğünü gördüğümüzü" sanmamıza rağmen, tüm bunlar zorunluluktan kaynaklanmaktaysa, insanın eylemlerinde de aynı durum geçerlidir. "Eyleyen kişinin kendisi hakkındaki yanılgısı, özgür istenç kabulü"dür; oysa bu bir yanılsamadan başka bir şey değildir Nietzsche'ye göre.[129] Aynı durum kendilerine zarar verilen insanlar için de geçerlidir. Fırtına ya da yağmur gibi olaylar karşısında, doğayı ahlaksızlıkla suçlamamamızın asıl nedeni doğada bir zorunluluk olduğunu düşünmemizdir. Oysa bize zarar veren eylemlerde bulunan kişilerin, "keyfi davranan" ve "özgür bir istenci" olan kimseler olduklarını düşünürüz. Nietzsche ise, bunun bir yanılgı olduğunu düşünmektedir.[130] Tam da bu nedenle, insan hem kendi eylemleri hem de varlığı karşısında tamamen sorumsuzdur ve bu

sorumsuzluk zorunluluktan kaynaklandığı için bu tür eylemlerin övülmesi ya da kınanması diye bir şey söz konusu olamaz, “Çünkü doğayı ve zorunluluğu övmek ve kınamak abestir.”[131]

129 *İnsanca, Pek İnsanca 1*, s.102-103.

130 Nietzsche’nin özgürlükle zorunluluk arasında kurduğu bu ilişki, onun en fazla etkilendiği isimlerden biri olan Spinoza’nın yaklaşımı ile derin bir benzerlik içerisindedir. Spinoza, *Etika*’da insanların eylerken özgür olduklarını zannettiklerini, oysa aslında bunun bir zorunluluk olduğunu söyler: “İnsanlar hür olduklarını zannederek aldanıyorlar: Bu sanı yalnız hareketlerinin (aksiyonlarının) şuuruna sahip olmaları ve onları gerektiren (belirleten) nedenleri bilmemelerinden ileri geliyor. O halde hürlüklerinin fikri ancak aksiyonlarının hiçbir nedenini bilmemeleri üzerine dayanmaktadır. Zira insani etkilerin (aksiyonların) iradeye bağlı olduklarını söyledikleri zaman, bu sözleri, karşılığında hiçbir fikri bulunmayan kelimelerden ibarettir.” (Spinoza, *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, 2004, s.109.)

131 *İnsanca, Pek İnsanca 1*, s.103.

Nietzsche’nin herhangi bir eylemi değerlendirirken adalet nosyonunu tamamen dışarıda bırakması bununla sınırlı değildir. Nietzsche, “sözüm ona ahlakdışı egoizm”den kaynaklanan tüm eylemlerin bir meşru müdafaa eylemi olduğunu iddia eder. Çünkü kişi “Kendini korumak ya da savunmak, başına gelecek bir kötülüğü önlemek için acı çektirir, gasp eder ya da öldürür, kendini korumak için hilenin ve aldatmanın gerekli olduğu yerde, yalan söyler.”[132] Peki böylesi bir meşru müdafaanın söz konusu olmadığı bir durumda, “sırf kötülük olsun diye” başka birine zarar vermek gibi bir durum söz konusu olabilir mi? Nietzsche bu soruya, “Bir eylemin ne kadar acı verdiği bilinmiyorsa, bu eylem bir kötülük eylemi değildir” yanıtını verir. Bir kişinin başka birinin çektiği acıyı tam anlamıyla bilmesi ise asla mümkün olmayacaktır, bunu sadece anımsama ve hayal gücünün yardımıyla kısmen hissedebiliriz. Eylemimiz neticesinde ortaya çıkan acıyı bilip bilmemek çok da önemli değildir zaten; çünkü yaptığımız eylemden bir haz almışsak, bu aynı zamanda söz konusu eylemin “bireyin esenlik duygusunu korumak için” gerçekleştirildiği anlamına gelecektir. Bu ise, meşru müdafaa ve zorunlu yalanla aynı kategoriye girer. O halde kötü olduğu söylenen bir eylemin öyle olup olmadığına karar verecek tek bir değerlendirme kriteri mevcuttur: O eylemden haz alınıp alınmadığı. Çünkü “Haz yoksa yaşam da yoktur; haz mücadelesi yaşam mücadelesidir.”[133]

132 Age, s.100.

133 Age, s.101.

Varılan bu sonuç, Nietzsche’nin felsefesi açısından son derece tutarlıdır. Bir eylem, sadece ve sadece, gücümüzü artırıp artırmadığına bakılarak ve böylelikle yaşama yönelik yararı ya da zararı göz önüne getirilerek değerlendirilebilir[134] ve onun ahlaki (efendi ahlakına uygun olma bakımından ahlaki) olup olmadığına da ancak bu kriterlerden hareket edilerek varılabilir.

134 Eyleme ilişkin bu değerlendirmeyi en iyi Nietzsche’nin savaşla ilgili düşüncelerine bakarak anlayabiliriz. Nietzsche, hemen bütün eserlerinde savaşı olumlar. Örneğin *İnsanca, Pek İnsanca*’da, savaşmayı unutmuş bir insanlıktan daha fazla bir şey beklemenin budalalık olduğunu söyler. Çünkü “Şimdilik elimizde, donuklaşmış halklara açık ordugâhın o sert enerjisini, kişisel olmayan o derin nefreti, vicdan rahatlığı içindeki o katil soğukkanlılığını, düşmanın yok edilişindeki o ortak örgütleyici ateşi, büyük kayıplar karşısındaki, kendisinin ve dostlarının yaşamı karşısındaki o gururlu kayıtsızlığı, ruhun o boğucu, deprem gibi sarsılışını, her büyük savaşın yaptığı kadar güçlü ve kesin bir biçimde iletebileceğimiz başka bir araç yok”tur. (*İnsanca, Pek İnsanca 1*, s.300.) *Putların Batışı*’nda ise, “Savaştan vazgeçildiğinde, büyük yaşamdan vazgeçilmiş oldu” der. (*Putların Batışı*, s.35.) Ancak, böylesi bir güçlü araç dahi ancak aristokratik bir nitelik taşıdığında hayatı olumlayan bir anlama sahip olabilir. Bizim modern toplumumuzda ise savaş, hayatı olumlayamaz Nietzsche’ye göre. Çünkü bu tür savaşlarda adeta bir negatif seleksiyon işlemekte ve en iyiler yaşamlarını yitirmektedir. Nietzsche, modern savaşların yol açtığı en büyük zararın ne savaş masrafları, ne de ticari durgunluk olduğunu, en büyük zararın, “her yıl olağanüstü büyük bir sayıdaki en yetenekli, en güçlü kuvvetli, en çalışkan erkeğin asker olmak için asıl uğraşılarından ve mesleklerinden uzak kalması” olduğunu söyler. (*İnsanca, Pek İnsanca 1*, s.319.) Böylesi bir savaş halinde halkın politik bir yükselişinden söz edilebilir ama, bu durumda, “tüm bu bireysel enerji ve çalışma kurbanlarının ve zararlarının toplamı öyle muazzamdır ki”, bu beraberinde, “tinsel bir yoksullaşmayı ve donuklaşmayı, büyük konsantrasyon ve tek yanlılık gerektiren yapıtlar açısından daha düşük bir verimliliği” getirecektir. Dolayısıyla şöyle bir sorunun sorulması gerekir: “Ulusun bu kaba ve rengârenk çiçeğine, toprakları şimdiye dek bereketli olan daha soylu, daha narin, daha zeki bitkilerin ve otların feda edilmesi gerekiyorsa, bütünün (sadece öteki devletlerin yeni devden korkusu olarak ve ulusal ticaret ve ulaşım esenliğinin, dış ülkelerde zorla elde edilmiş teşviği olarak ortaya çıkan) tüm bu yükselişine ve görkemine değer mi?” Age, s.320.

Böylece, Nietzsche’nin aristokratik toplumunun ve onun üzerinde yükseldiği özgürlük ve adalet nosyonlarının anlaşılmış olduğunu düşünüyorum. Nietzsche’ye göre, ancak bir uzaklık pathosunun, bir sıra düzeninin, bir kastlar hiyerarşisinin mevcut olduğu bir toplum biçiminde yüksek bir kültür varlığını sürdürebilecek ve hayat olumlanabilecektir. Böylesi bir aristokrasik toplumda özgürlük ve adalet kavramları, hınç duygusundan kaynaklanan ve bencil olmayan, diğerkâm köle ahlakında taşıdıkları anlamın aksine, hayatın olumlanmasına, hayattan haz alınmasına ya da Dionysosça bir varoluşa hizmet edeceklerdir.

Nietzsche’nin aristokratik toplumunda eşitlikle ilgili olarak ne söylenebilir? Bunun üzerinde, özel olarak durmayacağım, çünkü gerek

dinle ve ahlakla, gerekse sosyalizmle ilgili olarak söylediklerini özellikle eşitlik bağlamında tartışmaya çalıştım. Burada, daha spesifik olarak, bu aristokratik toplumda, cinsiyetin bir toplumsal kimlik olarak nasıl bir anlamı olabileceğini tartışacağım. Bu aynı zamanda Nietzsche'nin kadınlara bakış açısı üzerinde durmak anlamına da gelecek.

Aristokratik toplum modelinde kadının konumu

Nietzsche, Eski Yunan toplumunda kadınların kamusal alanda hiçbir şekilde görünmediklerini söyler. Kadınlar özel alanda, yani hanede varlıklarını sürdürürler ve esas görevleri, "babanın karakterinin olabildiğince kesintisiz devam ettiği güzel güçlü bedenler doğurmak"tır.[135] Kadınlarla erkekler arasında, "tinsel bir ilişki, gerçek bir sevgililik bile yok"tur; çünkü söz konusu olan erkekler-arası bir erotik ilişkidir: "Erkeklerin oğlan çocuklarıyla ilişkisi".[136] Nietzsche, kadınların bu toplumsal konumunun, "Yunan kültürünü oldukça uzun bir süre genç" tuttuğunu söyler, çünkü böylelikle "Yunan dehası Yunan annelerinde hep yeniden doğaya geri" dönmüştür.[137] Nietzsche'ye göre Yunanlılar, tıpkı Asyalıların yaptığı gibi kadınları, "kilidi ve anahtarı olan bir mal, hizmet için hizmetin yerine getirilmesi için önceden belirlenmiş bir şey" olarak görmüşlerdir. Nietzsche, bunu Asya'nın "muazzam aklı"nın ve "içgüdü üstünlüğü"nün Yunanlılarca tevarüs edilmesi olarak görür ve bununla Yunanlıların "güçlerinin bolluğu ve kültürlerinin yükselişi" arasında doğrusal bir bağlantı olduğunu söyler.[138]

135 *İnsanca, Pek İnsanca 1*, s.216.

136 Age, s.215.

137 Age, s.216.

138 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.160.

Buna mukabil, modern toplumda kadın ve erkek arasındaki "uçurumsal karşıtlığı yadsıma, belki de eşit hakları, eşit eğitimi, eşit savları ve yükümlülükleri düşleme" gibi bir eğilim söz konusudur ki bu Nietzsche'ye göre, "sığlığın tipik göstergesidir."[139] Nietzsche, başka hiçbir çağda, erkeklerin "zayıf cinse" yani kadına modern toplumda davrandığı gibi, "bu

denli saygıyla” davranmadığını düşünür ve bunun “demokratik eğilimle” bağlantılı olduğunu söyler. Nietzsche, bunun doğuracağı sonuçlar karşısında ürküntü duyar. Kadınlar modern toplumda giderek daha fazla hak talebinde bulunacaklar ve alçakgönüllülüklerini yitireceklerdir. Bu ise kadının içgüdülerini yitirmesi anlamına gelecektir. Nietzsche’ye göre, “Nerede endüstriyel ruh askeri ve aristokrat ruha galip gelirse, kadın bir memurun ekonomik ve hukuksal bağımsızlığına özenmeye kalkar.”[140] Nietzsche, burada söz konusu olanın bir ilerleme olmadığını, bilakis kadının gerilemekte olduğunu söyler. Avrupa’da, Fransız Devrimi’nden beri kadınların elde ettikleri haklar ve yetkiler arttıkça, etkileri azalmaktadır. Kadının kurtuluş talebi, kadınların içgüdülerinin zayıflatılmasından başka bir anlama gelmemektedir Nietzsche’ye göre:

139 Agy.

140 Age, s.161.

> Zaferin geldiği en güvenilir tabanın sezgisinin yitirilmesi, kendilerini erkeklerin önünde yürümeye bırakmaları, belki de önceleri erkeklerin sıkı bir eğitim ve alçakgönüllülükle üstlendikleri ‘kitap yazma’ işinde bile; erkeğin inançlarında kadında gizi temelden farklı bir ideal için, herhangi bir ebedi ve zorunlu kadınlık adına, erdemli bir ataklıkla karşı çıkmak; erkeklere, önemle, boşboğazlılığa, kadınların sanki daha ince, tuhaf vahşi, pek çok benimsenen bir ev hayvanı gibi elde tutulup bakılarak, korunması, esirgenmesi gerektiğini söylemek (…) - bütün bunların anlamı, bir kadınca içgüdünün ufalanması, kadınsızlaşma değilse nedir?”[141]

141 Age, s.161-162.

Bu pasajda, alttan alta Nietzsche’nin kadın-erkek eşitliğine ilişkin söylemdeki ikiyüzlülüğü -kadınların bir ev hayvanı haline getirilişini- ifşa etmek istediği sezilebilir. Ancak, Nietzsche’nin esas sorunsalı bu değildir. Çünkü kadın sorununda da, düşünce akar akar ve hep aynı yatağa ulaşır; hayatın olumlanması ve türün korunması gerekliliğine. Modern toplum, kadını, “özgür ruhlu biri, bir kalem sahibi” yapmayı istemekte, “en hasta edici ve en tehlikeli müzik türleriyle” histerikleştirmektedir. Bu ise kadını, “İlk ve son mesleği olan güçlü çocuk doğurmada dahi yetersiz kılmaktadır.”[142] Nietzsche’ye göre, “Kadının özgürleşmesi, özürlü, doğuramaz kadınların gerçek kadına karşı içgüdüsel kinidir” ve erkeklerle olan mücadele bunun yalnızca bir bahanesidir.[143] Bu iki alıntı, yukarıda yer alan Yunan toplumuna gücünü verenin kadının yegâne görevi,

doğurmak olduğuna ilişkin satırlarla bir arada okunduğunda, kadının eşitlik isteminde Nietzsche'yi esas korkutanın ne olduğu da daha açık bir şekilde anlaşılabilir. Nietzsche, kadının hak ve yetkilerinin artışıyla birlikte, onun türün devamı için üzerine düşen görevi, yani güçlü çocuklar doğurmayı hakkıyla yerine getiremeyeceğini düşünmektedir. Dolayısıyla, Nietzsche'nin ideal toplumunda, yani aristokratik toplumunda kadına biçilen biricik rol bellidir. Kadın, annedir.

142 Age, s.162.

143 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur*, Çev. Can Alkor, İthaki Yayınları, 2003, s.57.

Nietzsche, vazettiği aristokratik toplumla ilgili olarak herhangi bir meşruiyet kaygısı gütmez. Nietzscheci aristokratik kast düzeninde efendiler ve köleler bulundukları konumu ve aralarındaki ilişkiyi sorgulamazlar, verili olanı doğal ve en iyi kabul edip yalnızca söz konusu konum ve ilişki neyi gerektiriyorsa o şekilde davranırlar. Efendi nasıl yönetmesi gerektiğini bilir ve bu endüstriyel toplumun yönetim biçiminden farklı olarak, soyluluktan kaynaklanan bir bilinçtir. Köle ise sıralanma düzeninin ve uzaklık pathosunun kurallarına riayet ettiği sürece, -eğer efendi de uygun görürse- hayatta kalacaktır.

Nietzsche'nin toplum tasarımına ve onun üzerinde yükseldiği/yükseleceği kimi nosyonlara ilişkin bu çıkarımsal okumadan sonra "Nietzsche'nin yanılgısı"na ve bu yanılgının hayatın olumlanması bağlamında nasıl bir anlam taşıdığına ilişkin sonuç kısmına geçebiliriz.

D. Sonuç: Nietzsche'nin yanılgısı

Nietzsche'nin yanılgısı neydi? Bu soruyu yanıtlamak aynı zamanda hayatın Nietzscheci olumlanmasının yetersizliğini ve bu olumlamadaki hatanın ne olduğunu göstermek anlamına gelecektir. Bu son kısımda bunu tartışmaya çalışacağım.

Nietzsche, moderniteye baktığında, insan türüne ve hayata yönelik saldırının geçmiş çağlarla karşılaştırılamayacak kadar güçlü olduğunu kesin bir şekilde görmüştür. Ancak, o bu saldırıyı, kendi tarih felsefesine uygun biçimde, Yahudilikle başlayıp Hıristiyanlıkla devam eden, anarşizm ve sosyalizm ile de modern zamanlarda doruk noktasına ulaşan köle ahlakı ile irtibatlandırarak anlamlandırmaya çalışmıştır. Hayata ve türe asıl saldıranın "kapitalist güç istemi" olduğunu, kimi zaman makine ve çalışmanın niteliğiyle ilgili söylediklerinde görülebileceği üzere sezmişse de, onun için gerçek tehlike sürünün güç istemi ve köle ahlakının eşitlik talebi olmuştur.

Nietzsche'nin tehlikeyi bu şekilde algılayışı ve merhamet, acıma, diğerkâmlık gibi kimi "erdemler"i moderniteye mal edişi, açıkça eksik bir bakıştır. Çünkü söz konusu dönem esas olarak bu erdemlerin egemen oluşu değil, "*Homo economicus*"un, bireyciliğin, hesapçılığın ve "araçsal aklın" bütün toplumsal yaşamın esas belirleyicisi haline gelişi olarak görülmelidir. Üstelik tarihe, Nietzsche'nin tedricen köle ahlakının egemenliğini kuruşu şeklindeki kavramsallaştırılmasından hareket ederek bakıldığında, Batı sömürgeciliği ve Batılı olmayan halklara yönelik her türlü zulüm ve katliam anlaşılmaz hale gelir. Üstelik bu sömürgecilikle Nietzsche'nin bir merhamet dini olarak gördüğü Hıristiyanlık arasında yüzyıllar boyunca işlevsel bir bağ olmuştur. Modern dönemdeki "zamanın ruhu" ise, "başkaldıran köle" figüründen daha çok, "kapitalist girişimci"de gerçek ifadesini bulmaktadır. Nietzsche'nin aristokratik bakışının bunu görmeyi engellemesi, onu, modern zamanlarda asıl hayata saldırının ve insanı bir tür varlığı olmaktan çıkarma girişiminin kökeninde kapitalist üretim ilişkilerinin değil, eşitlik isteminin bulunduğunu düşünmeye sevk etmiştir.

Oysa onun tiksintiyle baktığı "sürü", kendisine ve hayata saldırıyı sınıfsal içgüdülerinin olanca keskinliğiyle anlamış ve başkaldırmıştır. Onun *dekadans* olmakla itham ettiği sınıf hareketi, 18 saatlik işgününe, kadın ve çocukların modern köleliğine, makinenin saldırısına, hayatın topyekûn bir şekilde kâr hizmetine sunularak değersizleştirilmesine ve böylelikle inkâr edilmesine karşı bir başkaldırı girişiminden başka bir şey değildir. Nietzsche, işçi sınıfının "güç istemini", hayatının kontrolünü dışsal güçlerden almak için harekete geçişini, hayatı ve tür varlığı olarak kendini savunuşunu görememiştir. Oysa, işçi sınıfının başkaldırısı, modern zamanlarda hayatın olumlanması anlamına gelecek tek eylem biçimidir.

Nietzsche'nin "pislikte eşitlenme" olarak gördüğü devrim, Guy Debord'u hatırlayarak söyleyecek olursak, hayatın inkârının inkâr edilmesinden başka bir şey değildir aslında.

Buradan, Nietzsche'nin yakın geçmişe ait bir okuma biçiminden kaynaklanan bir yanılgıya geçebiliriz. Özellikle, Deleuze'ün Nietzsche okumasından[144] etkilenen ve günümüzde de Antonio Negri ve otonomist Marksist çevrelerde sürdürülen Nietzsche algılaması, Nietzsche'nin felsefesini, radikal felsefeye ve insanın özgürleşmesi projesine dahil etmiş durumdadır. Nietzsche'nin bu soldan temellükünde, Nietzscheci felsefe, hayatı olumlayan bir perspektife sahip, farklı olana ve her türlü çoğulluğa karşı hoşgörülü, bir güç etiğini dillendiren, nihilizmi reddeden ve yaratıcı bir oluş felsefesi olarak görülür. Oysa burada kesin bir şekilde gözardı edilen bir şey vardır: Tüm bu sayılanların Nietzsche'nin felsefesinin bütünlüğü içerisinde taşıdığı anlam. Sahiden de, yukarda sıralananların hepsinin, anti-kapitalist bir teorinin içersinde tartışmasız olarak yer alması gerekir. Ancak, hayatın Nietzscheci olumlanması, onun aristokrasizminden ayrılamaz. Burada hayat olumlanmaktadır, doğru ama olumlanan hayatın kimin hayatı olduğu sorusu meşru bir soru olarak ortadadır. Hayatı olumlayabilmek için her şeyden önce köle ahlakının taşıyıcısı olmamak, yani sürüden olmamak gerekir. Hayatı olumlayabilenler, ancak diğerlerinin onlar için varolabilmesi halinde bunu gerçekleştirebilecek olan efendilerdir ve Nietzsche'de efendi ve köle sınıf-bağımsız, soyut kategoriler değillerdir. Yani efendi ahlakının taşıyıcısı olmak için, efendiler gibi düşünmek yetmez, sahiden de efendi olmak, yani egemen sınıftan olmak gerekir. Aynı şekilde hayatı olumlayan bir güç istencine sahip olabilmek için de sürüden olmamak gerekir. Sürü, Nietzsche'de basitçe yerleşik değer yargılarını benimseyenler olarak kavramsallaştırılmaz, onlar sözcüğün kesin anlamıyla tabi sınıflardır. Bu tabi sınıflarda ise güç istenci, bir hınç duygusundan, hayata karşı duyulan bir öfkeden başka bir anlama gelmez.[145]

144 Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Çev. İlke Karadağ, Otonom Yayıncılık, 2006.

145 Michael Hardt, Deleuze'ün Nietzsche okumasından yola çıkarak, 68'in işçi hareketini güç istenci kavramıyla ilişkilendirmeye çalışır. Ancak bu ilişki dolayımlı bir şekilde kurulur. Hardt, işçi hareketinin kendisine değil, hareketi temsil ettiğini düşündüğü bir romana, Nanni Balestirini isimli bir İtalyan romancının *Her Şeyi İstiyoruz* isimli romanına bakarak, roman kahramanı işçilerin eylemlerinde Nietzscheci bir saik bulur. İşçiler, işi reddederek, kendi özgül varoluş ilişkilerini reddetmekte, nefretlerini kendi "toplumsal varoluşlarını tanımlayan ve kendi özü olarak" onlara sunulan şeye yöneltmektedirler. Bu, Hardt'a göre Deleuze'ün Nietzsche'de gördüğü "yokolmak

isteyen insan"ın iyi bir örneği, "aktif ve özgürleştirici bir yıkım" girişimi anlamına gelmektedir. İşçilerin mücadelesi gelişip fabrika dışına taştığında kendi güçlerinin de farkına varırlar, işçilerin istençleri ve güçleri büyümüştür. Bu büyümeden ise sevinç duyarlar." (Michael Hardt, *Deleuze Felsefede Bir Çıraklık*, 2002, s.92-93.) Oysa Nietzscheci kavramlar, salt kendi başlarına birer kavram olarak ele alındıklarında, yani Nietzscheci projenin dışına taşındıklarında, işçi hareketine dahil edilebilirler ancak.

Sorulması gereken bir başka soru ise olumlanan hayatın hangi hayat olduğudur. Hayatın olumlanabildiği bir toplumsal düzen nasıl olacaktır? İnsanlar nasıl üretecekler ve nasıl bölüşeceklerdir? Nietzsche'nin kapitalist bir toplumda bunun imkânsızlığını gördüğü açıktır. Ancak bu imkânsızlık, Nietzsche'nin düşüncesinde, kapitalizmde sömürü ve tahakkümün bulunuyor oluşundan kaynaklanmaz. Kapitalizm, birörnekleştiriciliğiyle ve egemenliğin biçimini değiştirişiyle hayatın olumlanmasını engellemektedir Nietzsche'ye göre. Oysa hayatın olumlanabildiği, yaratıcı bir çağ, ancak efendilerin kölelerle pazarlık etmeksizin egemenliklerini sürdürdükleri ve çalışmak zorunda olmadıkları bir kast sisteminin kurulmasıyla mümkün olabilecektir. Yani hayatı olumlayabilecek biricik toplum biçimi mevcuttur: Aristokratik toplum ve hayat yalnızca bu toplumda efendiler ya da soylular tarafından olumlanabilecektir. Buradan hareketle bir işçinin hayatı olumlayabilmesinden, nihilizmi reddedebilmesinden, hınçtan kaynaklanmayan bir güç istencine sahip olabilmesinden ve bir Dionysosçu gibi yaşayabilmesinden söz etmek imkânsız görünmektedir. Kuşkusuz bu imkânsızlık hali bütün ezilen sınıflar için geçerlidir. Onlar, *ressentiment*'ın taşıyıcısı olarak, hayatı olumlama yeteneğine sahip değildir. Onlar, "başından beri, başarısız olanlar, ezilmişler, parçalanmışlar- onlardır, en zayıf olanlar, insanlar arasındaki yaşamı baltalayan, yaşama, insana, kendimize ilişkin güvenimizi sorgulayıp, zehirleyenler"dir.[146]

146 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* s.126.

O halde, Nietzsche'nin dahil olduğu bir devrimci projeden bahsetmek ve Nietzsche'yi hayatın ezilenlerin perspektifinden olumlanışını benimseyen bir siyasete dahil etmek, salt felsefi düzlemde son derece yaratıcı ve ilginç bir anlam taşısa da, pratikte bizzat Nietzsche'ye söylemediği bir şeyi söyletmek ve yapmayı hiç istemeyeceği bir şeyi yaptırmak anlamına gelecektir. Bunun ise, en azından Nietzsche'ye ve onun yapıtına bir ihanet olarak görülmesi gerektiği açıktır.

2. BÖLÜM - MARX'IN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI: HAYATIN SAHİPLENİLMESİ

Siyasal düşünceler tarihi ve siyaset felsefesi literatüründe yaygın olan bir anlayış, eşitlik ve özgürlük kavramlarını farklı dünya görüşlerinin alameti farikaları olarak değerlendirme eğilimindedir. Buna göre özgürlük, esas olarak liberal dünya görüşünce temellendirilen ve teorik kaynaklarını bu dünya görüşünde bulan bir kavramken, eşitlik Marksist düşünceden (ya da daha geniş anlamda sosyalist dünya görüşünden) yola çıkarak anlaşılabilecek ve böyle formüle edilebilecek bir kavram olarak karşımızda durmaktadır. Böylesi bir bakış açısı açıkça hatalıdır. Çünkü, Marx'ın düşüncesinde özgürlük ve eşitlik kavramlarının varoluşları sembiyotik bir niteliktedir: İkisi ancak aynı anda mevcut olabilirler. Çünkü kapitalist üretim tarzı ve üretim ilişkilerinin aşılması, aynı anda hem üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin ilgası ve emeğin bir meta olmaktan çıkarılışı, dolayısıyla eşitliğin tesisi, hem de emeğin sömürüden ve dışsal güçlerin boyunduruğundan kurtulması, dolayısıyla özgürlüğün tesisi olarak anlaşılmalıdır.

Eşitlik ve özgürlüğün eşzamanlı varolabildiği bir toplum biçimini savunmak, hayatın savunusu ve olumlanması anlamına gelir. Çünkü böylelikle hem azınlığın (sermaye sahiplerinin) çoğunluğun (emekçilerin) hayatı üzerindeki belirleyiciliği ortadan kaldırılacak, hem de insan türünün varoluşu piyasa, ekonomi, devlet vb. dışsal güçlerin belirlenimlerinden kurtulacaktır. Marx'ın düşüncesi, kapitalizmin ve ekonomi politiğin eleştirisi haline geldiği andan itibaren, bir tür-varlığı olan insana ve onun

hayatına doğrudan saldıran “yabancı” güçlerin ifşası ve bertarafı projesi görünümüne kavuşmuştur. Bu ifşa ve bertaraf, dolayısıyla hayatın savunulması ve olumlanması projesinin sürekliliği, Marx’ın *1844 El Yazmaları*’ndan *Kapital*’e uzanan düşünsel üretimi dikkatli bir şekilde incelendiğinde görülecektir. Ben burada, özellikle *1844 El Yazmaları* ve *Kapital*’in 1. cildi üzerinde durarak, yeri geldiğinde ise Marx’ın diğer eserlerine göndermelerde bulunarak, bu projenin, hayatın olumlanması bağlamında, Nietzsche’nin düşüncesinden farklı olarak neden başarılı olduğunu tartışacağım.

1. Yabancılaşma ya da Hayat-Olmayan Hayat

Yabancılaşma kavramının yer aldığı *1844 El Yazmaları*, Marx’ın politik iktisat eleştirisinin başlangıcı olarak kabul edilebilir. *El Yazmaları*’nda,

henüz 26 yaşında genç bir düşünür olan Marx'ın hem Hegel'den hem de Feuerbach'dan derin bir şekilde etkilendiği görülür. Ancak her iki isim de, *El Yazmaları*'nda, Hegelci terminolojiye başvurarak söyleyecek olursak, kapsanarak aşılır; hem Hegel hem de Feurbach'a ait kavramlar, burada Marx tarafından dönüştürülerek, politik iktisadın eleştirisi için birer silah haline getirilmişlerdir.

Marx, kapitalist bir toplumda artan işbölümü ile birlikte, işçinin emeğe giderek daha bağımlı hale geldiğini söyler. Üstelik bu bağımlılık, "emeğin özel, son derece tek yanlı, mekanik bir tarzına" bağımlı hale gelmek demektir. İşçi bu bağımlılığın neticesinde, bir yandan "Makineleşir ve insan olmaktan çıkarak soyut bir etkinlik ve mide" olurken, öte yandan "piyasa fiyatlarındaki bütün dalgalanmalara, sermaye yatırımlarına ve zenginlerin ruhi durumlarına gitgide daha çok" bağımlı hale gelmektedir.[147] Marx'ın bu satırları, insan hayatına yönelik bir saldırının betimlenmesi olarak da okunabilir. Tam anlamıyla kuşatılmış bir varlık olarak insan, kapitalist üretim tarzında hem mekanik bir sürecin parçası haline gelmiş ve makineleşmiş, hem de hayatı, dışsal faktörlere -piyasa fiyatlarındaki dalgalanmalar gibi "nesnel" olanların yanı sıra sermaye sahiplerinin ruhsal durumları gibi "öznel" faktörlere de- bağımlı kılınmıştır.

147 Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, Payel Yayınları, 1975, s.19.

Marx, kapitalist toplumdaki insanlık durumunu, yabancılaşma kavramına başvurarak açıklar. Yabancılaşmanın ilk boyutunda üretilen nesnenin, yani emeğin ürününün emeğin karşısına, "yabancı bir şey, kendini üreten bağımsız bir güç olarak" dikilmesi söz konusudur.[148] Marx bunun dindeki durumla büyük bir benzerlik içerisinde olduğunu söyler. Nasıl dinde "İnsan Tanrıya ne kadar çok şey verirse, kendine o kadar az kalır", burada da söz konusu olan aynı şeydir: "İşçi hayatını nesneye koyar, ama artık hayatı kendine değil, nesneye aittir."[149] Demek ki emeğin ürününün emeğe yabancılaşması, emekçinin hayatının kendisine ait olmaktan çıkarak nesneye ait olması anlamına gelmektedir. Üstelik hem nesne, hem de nesne tarafından ele geçirilen bu hayat işçinin karşısına bir düşman olarak çıkmaktadır:

148 Age, s.67.

149 Age, s.68.

> İşçinin kendi ürününden dışlaştırılması, sadece emeğinin bir nesne dışsal bir varoluş olduğu anlamına gelmez, onun dışında, bağımsız, ondan başka bir şey olarak varolduğu, karşısına dikilen bağımsız bir güç olduğu anlamına da gelir; işçinin nesneye aktardığı hayat, yabancı ve düşman bir şey olarak karşısına çıkmaktadır.[150]

150 Agy.

Marx, işçinin kendi yarattığı nesneye köle oluşunu, kapitalist üretim biçimi altında onun doğayla kurduğu ilişki dolayımıyla açıklar. İnsan, yalnızca "doğadan ve doğa yoluyla üretir." Doğa emeğe hem üzerinde çalışılacak nesneler, hem de işçinin fiziksel beslenmesi için gerekli araçları sağlar. Ancak kapitalist üretim biçiminin gelişimiyle birlikte, "Dünya gitgide onun kendi emeğine ait bir nesne olmaktan, emeğinin yaşama aracı olmaktan çıkar; sonra da, dolaysız anlamıyla yaşama aracı, fiziksel beslenme aracı olmaktan habire uzaklaşır."[151] Marx, bunun aşırı bir kölelik biçimi olduğunu düşünür. Çünkü insan, bu durumda ilkin yalnız bir işçi olduğu sürece fiziksel özne olarak hayatta kalabilecektir, yani sadece emeğini bir meta olarak satarak varlığını sürdürebilecektir, ikinci olarak ise yalnız bir fiziksel özne olarak, yani sadece hayatta kalmasına yetecek kadar beslenerek bir işçi olabilecektir.

151 Age, s.68-69.

Yabancılaşmanın ikinci boyutunda işçinin üretim edimine yabancılaşması söz konusudur. Yani yabancılaşma sadece üretim faaliyetinin sonucunda değil, bu faaliyetin bizzat kendisinde de ortaya çıkar. Marx'ın haklı olarak sorduğu gibi; "İşçi daha üretim sürecinde kendine yabancılaştırılmasaydı, kendi etkinliğinin ürünü karşısında nasıl yabancı kalabilirdi?"[152] Marx, çalışmanın insanın dışında olduğunu söyler, çalışma "İnsanın iç varlığına ait değildir." Bu nedenle insan çalışırken "Kendini olumlamaz, inkâr eder, mutlu değil mutsuzdur, fiziksel ve zihni enerjisini serbestçe geliştiremez, bedenini harcar ve zihnini yok eder." Gönüllü olarak çalışmaz, zorla çalıştırılır. Bu nedenle Marx, insanı kendine yabancılaştıran emeğin, "kendini kurban etme, alçaltma" anlamına geldiğini söyler.[153] O halde denilebilir ki, üretim faaliyeti sonucunda ortaya çıkan nesne insanın karşısına yabancı ve düşman bir güç olarak çıkarken, üretim faaliyetinin kendisi insanın kendi hayatını olumlamasını imkânsız hale getirir, insanı

mutsuz eder ve insanın hem bedenini hem zihnini tüketir. Marx'ın cümleleriyle söylenecek olursa:

152 Age, s.70.

153 Agy.

> Bu ilişki [insanın üretim faaliyetiyle olan ilişkisi-F.Y.] işçinin, kendine ait olmayan dışlaşmış bir etkinlik olarak kendi etkinliğiyle ilişkisidir; acı çekme olarak etkinlik, zayıflık olarak güçlülük, kısırlık olarak verimlilik, işçinin kendi fiziksel ve manevi enerjisi, kişisel hayatı ya da etkinlik dışındaki hayatıdır -kendine karşı dönmüş, kendisine ait ya da bağımlı olmayan bir etkinlik.[154]

154 Age, s.71.

Marx'a göre yabancılaşmanın üçüncü boyutunda, insanın kendine yabancılaşması bulunmaktadır. Marx, insanın bir tür varlığı olduğunu söyler, bu insanın sadece teorik ve pratik olarak "türü kendi nesnesi olarak benimsemesinden ötürü" böyle değildir. İnsan aynı zamanda kendine, "Gerçek, yaşayan türe olduğu gibi davranır; kendine evrensel dolayısıyla özgür bir varlık olarak davranır."[155] Hem insan hem de hayvan türünün hayatı, insan ve hayvanların yaşayabilmek için organik olmayan doğayı kullanmaları gerekliliği gerçeğine dayanır. İnsanın, hayvandan farklı olarak evrensel bir tür varlığı oluşu, kullandığı organik olmayan doğanın evrenselliğinde tecessüm eder. "Bitkiler, hayvanlar, taşlar, hava, ışık vb. kısmen doğa bilimlerinin nesneleri, kısmen de sanat nesneleri olarak kuram alanında insan bilinçliliğinin bir parçasını meydana getirirler." Kuşkusuz aynı durum pratik alan için de geçerlidir. "Karşısına ne şekilde çıkarlarsa çıksınlar, besin, ısı, giyim, konut biçimine bürünsünler, insan fiziksel olarak yalnızca doğanın bu ürünleriyle yaşar." Marx, insanı pratikte evrensel kılanın, onun doğayı kendi organik olmayan bedeni kılışı olduğunu söyler. Doğa, hem dolaysız bir yaşama aracı, hem de "Yaşama etkinliğinin gereci, nesnesi ve aracıdır."[156] O halde doğa insanın bedenidir.

155 Age, s.72.

156 Agy.

Kapitalist üretim biçiminde yabancılaşmış olan emek, insanı hem kendine hem de onun organik olmayan bedeni olan doğaya yabancılaştırır. Çünkü yabancılaşmış emekte türün hayatı, bireyin hayatına çevrilmiş durumdadır. Yani emek, artık "hayat-doğuran hayat" olmaktan çıkmış, "insana sadece

bir gereksinmeyi doyurmanın amacı gibi” görünür hale gelmiştir.[157] İnsan türünü, hayvan türünden ayıran özellik, insanın hayat-etkinliği ile doğrudan özdeş olmaması, kendini bundan ayırt edebilmesidir. “İnsan hayat-etkinliğinin kendisini isteminin (iradesinin) ve bilinçliliğinin nesnesi yapar.”[158] Hayvanların aksine sadece kendini değil, bütün doğayı yeniden üretir. Yani kendi hayatını ve doğayı nesneleştirir ve tam da bu nedenle etkinliği özgür bir etkinliktir. İnsanın türsel hayatını nesneleştirebilmesi, nesneleştirdiği dünyada kendini görebilmesi, yani bu nesneleştirme dolayımıyla kendi varlığını kendine tanıtlayabilmesi, ya da kendi hayatını bir tür-hayatı olarak olumlayabilmesi demektir.

157 Age, s.73.

158 Age, s.74.

Kapitalist üretim biçiminde insan kendi üretim faaliyetinin sonucu olan üründen koparılıp alınmaktadır. Bu ise, “insanın kendi türsel-hayatından, kendi gerçek türsel nesnelliğinden” koparılıp alınması anlamına gelir. Söz konusu olan, insanın kendi organik olmayan bedeninin, yani doğanın insandan alınmasıdır. Bilinç burada kesin olarak araçsal bir veçheye kavuşmuş durumdadır:

> İnsanın kendi türü hakkındaki bilinçliliği böylelikle yabancılaşma tarafından, tür hayatının bir araç olduğu şekle dönüştürülür.[159]

159 Age, s.75.

Marx, yabancılaşmanın dördüncü ve son boyutunda insanın kendi ürününe, kendi üretim etkinliğine ve kendi türsel varlığına yabancılaşmasının bir sonucu olarak, insanın insana yabancılaşmasından söz eder. “İnsan nasıl kendi kendisiyle karşı karşıya geliyorsa, öteki insanla da karşı karşıya gelmektedir.” Dolayısıyla insanın kendi üretim faaliyeti, ürünü ve kendisiyle ilişkisinde geçerli olan, “insanın öbür insanla öbür insanın emeği ve emeğinin nesnesi için de geçerlidir.”[160] İnsanın bir tür varlığı olarak kendisine yabancılaştırılması, bir insanın diğerine ve her ikisinin birden insanın öz doğasına yabancılaştırılması anlamına gelir.

160 Agy.

Marx, yabancılaşma kavramına ilişkin bu çözümlemeden sonra, söz konusu kavramın gerçek hayatta kendini nasıl sunduğu, nasıl dışavurduğu meselesi üzerine odaklanır. Söz konusu odaklanma bir soruyla başlar: Artık

bana ait olmayan ürün kime aittir? Ürünüm benden başka olan bir varlığa, başka bir insana ait olmuş durumdadır. Çünkü, “Emeğin ve emek ürününün ait olduğu, hizmetinde çalışılan ve yararına emeğin ürünleri sağlanan bu **yabancı** varlık ancak **insan(ın)** kendisi olabilir.”[161]

[161] Age, s.77.

Marx, insanın kendisiyle olan ilişkisinin nesnel ve gerçek olabilmesinin koşulunun, onun başka insanlarla ilişki kurması olduğunu söyler. İnsanın kendi etkinliğinin, kendisi için özgür olmayan bir etkinlik olması demek, onun “başka birinin hizmetinde, egemenliğinde, zorunda, boyunduruğunda yerine getirilen bir etkinlik” olması demektir.[162] Yabancılaşmış emek insanın yalnızca üretim faaliyetiyle, bu faaliyetin neticesinde ortaya çıkan ürünle ve kendine yabancı güçlerle ilişkisini kurmaz; “Aynı zamanda başka insanların kendi üretimiyle ve kendi ürünüyle ilişkisini ve kendisinin başka insanlarla ilişkisini ortaya koyar.”[163] Bu ilişki yabancı ve emeğin dışında olan bir kişiyle, yani kapitalistle kurulur. Özel mülkiyet işte bu “dışlaştırılmış emek”ten “dışlaştırılmış insan”dan, “yabancılaşmış hayat”tan, “yabancılaşmış insan”dan doğar.[164] Marx, bunu söyleyerek politik iktisadın neden olarak gördüğü şeyi, yani özel mülkiyetin yabancılaşmış emeğin nedeni olduğu iddiasını tersine çevirir; bilakis yabancılaşmış emek özel mülkiyetin nedenidir. Kuşkusuz başlangıçta böyle olan bu nedensellik, daha sonra karşılıklı hale gelecektir.

[162] Age, s.78.
[163] Agy.
[164] Age, s.78-79.

O halde yapılması gereken açıktır. Bu nedensellik ilişkisinin ortadan kaldırılması gerekir. Marx’ın hayatın savunusu için geliştirdiği proje, hayata, hayat-doğuran hayata saldıran kapitalist üretim biçiminin ve özel mülkiyetin ortadan kaldırılması projesidir. Çünkü özel mülkiyette, “Herkes bir başkasında **yeni** bir gereksinme yaratıp onu yeni bir bağımlılığa sokmayı, yeni fedakârlıklara sürüklemeyi ve yeni bir **doyum** yoluna alıştırıp iktisadi yok olmaya itmeyi kurar. Herkes başkasının üzerinde dışsal bir egemenlik kurup kendi bencil gereksinmelerini doyurmaya bakar. Nesneler niceliğinin artışı, insanın boyunduruğu altında olduğu dışsal güçler dünyasının genişlemesi demektir ve her yeni ürün karşılıklı dolandırıcılık ve karşılıklı soygunculukta yeni bir potansiyeli temsil

eder."[165] Marx'a göre, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasının politik biçimi, işçilerin kurtuluşunda anlatımını bulur. Marx, bunun böyle oluşunun, "yalnız onların kurtuluşunun önemli oluşundan değil, işçilerin kurtuluşunun evrensel insanlığın kurtuluşunu içermesinden" kaynaklandığını söyler. İşçilerin kurtuluşu insanlığın kurtuluşunu içerir, çünkü "İşçinin üretimle ilişkisinde insanın köleliğinin bütünü vardır ve köleliliğin her ilişkisi bu ilişkinin sadece biraz değişik bir şekil ve sonucudur."[166] O halde, insan hayatına sahip çıkılması anlamına gelen özel mülkiyetin aşılması, diğer bütün yabancılaşma biçimlerinin de aşılması anlamına gelecektir; yani insan, "Dinden, aileden, devletten vb. kendi insani yaşamına dönecektir."[167] Yani, "insanın kendi için nesnel oluşunun ve aynı zamanda kendine yabancı ve insanlıkdışı bir nesne oluşunun duyusal anlatımı" olarak tanımlanan özel mülkiyetin aşılması, "insani öze, insani hayata, nesnel insana ve insani başarılara, insan tarafından ve insan için duyusal şekilde sahip çıkılması" anlamına gelecektir.[168] Marx, özel mülkiyetin aşılması olarak komünizmin, insanın toplumsal bir varlık olarak kendisine bilinçli bir dönüşü olduğunu söyler:

165 Age, s.117.
166 Age, s.80.
167 Age, s.104.
168 Age, s.107.

> Bu komünizm, tam gelişmiş doğalcılık (naturalizm) olarak hümanizmle eşittir ve tam gelişmiş hümanizm olarak da doğalcılıkla eşittir; insanla doğa ve insanla insan arasındaki çatışmanın kesin çözümüdür- varoluşla öz, nesneleşme ile kendini-pekiştirme, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki kavganın gerçek çözümüdür. Komünizm, tarihin çözülmüş bilmecesidir, ve kendisinin bu çözüm olduğunu bilir.[169]

169 Age, s.103.

1844 El Yazmaları'nda Marx, kapitalist üretimin yabancılaştırıcı etkisine yaptığı vurgunun ardından, "empirik iktisatçılar"[170] olarak adlandırdığı politik iktisatçılara, daha sonraki eserlerinde neredeyse hiç rastlanmayacak bir üslupla saldırır: Politik iktisadın ikiyüzlü ahlak anlayışını ifşa ederek. Marx'a göre politik iktisat, "Dünyevi ve şuh görünümüne karşın, bütün bilimlerin en ahlaki olanıdır."[171] Marx, politik iktisatın vazettiği

değerlerde, Nietzsche’nin sürü ahlakında gördüğüne benzer bir şekilde yüceltilmiş çileci idealleri görür:

170 Age, s.120.

171 Agy.

> Kendini ezme, yaşamanın ve bütün insanca gereksemelerin yadsınması [politik iktisadın-F.Y.] baş öğretisidir. Ne kadar az yer, içer, kitap okursan; tiyatroya, dansa, meyhaneye ne kadar az gidersen; ne kadar az düşünür, sever, kuram yaratır, şarkı söyler, resim, eskrim yaparsan, vb., o kadar fazla sermaye **biriktirirsin** -güvelerin ve tozun yok edemeyeceği hazinen o kadar **büyür**. Kendin ne kadar azalırsan, o kadar çoğa **sahip olursun**; kendi öz hayatını dile getirmenle **dışsallaşmış** hayatını dile getirmen ters orantılıdır -yabancılaşmış varlığın o kadar büyür.[172]

172 Age, s.121.

Marx’a göre, politik iktisadın ahlak anlayışında, her şey satılabilir, her şey faydalı hale getirilebilir. Marx, “Bedenimi satışa sunarak, başkalarının şehvetine teslim olarak para kazanırsam, iktisadi yasalara uymuş olur muyum?” ya da “Arkadaşımı Faslılar’a satarsam, politik iktisada uygun hareket etmemiş mi olurum?” diye sorar. Politik iktisadın buna yanıtı, “Benim yasalarımı çiğnemiş olmazsın” şeklindedir; “ama yine de yeğenim Ahlak’la yeğenim Din’e soralım bir kere.”[173] Marx, burada kapitalist toplumun çelişkisini görür. Kapitalizmde insan “ayrı ve karşıt cetvellerle” ölçülmeye kalkılmaktadır, bu ise “Yabancılaşmanın özelliğinden doğmaktadır.” Marx’ın ahlaka bakışta Nietzsche’den ayrıldığı nokta açıktır. Marx, Nietzsche’nin sürü ahlakına içkin olarak gördüğü ve dekadans belirtisi olduğunu söylediği değerlerin, dayatılmışlıklarına ve belli bir tarihsel kesitte, belli bir üretim biçiminin ve bu biçimden kaynaklanan tahakküm ilişkilerinin meşrulaştırılmasında oynadığı işlevsel role dikkatimizi çeker. Yine Nietzsche’den farklı olarak “sürü”nün ya da “köleler”in bilinçli bir şekilde bir araya gelişlerinde dekadansı, ya da hıncı değil, insani olduğunu düşündüğü yaşam biçiminin, hayatı olumlayan yaşam biçiminin tecessümünü görür:

173 Age, s.122.

> Komünist işçiler bir araya geldiklerinde, kuram, propaganda vb., ilk amaçlarıdır. Ama aynı zamanda, bir araya gelmelerinin bir sonucu olarak, yeni bir gereksinme kazanırlar -topluma gerekseme- ve araç gibi görünen şey amaç olur. Fransız işçilerinin bir araya geldikleri yerlerde bu pratik süreci en yüce sonuçlarıyla görürsünüz. Sigara içki içmek, yemek, vb. artık temas

> etme ya da bir araya gelme araçları değildir. Arkadaşlık, birlikte olmak, konuşmak -ki bunların amacı da toplumdur- onlara yeter; insanların kardeşliği onlar için laf değildir, hayatın bir olgusudur ve onların çalışmayla sertleşmiş bedenlerinden insan soyluluğunun ışıkları fışkırır.[174]

174 Age, s.127.

Marx'ın projesinin ilerleyen safhalarında, yabancılaşma ya da ahlak gibi felsefi ve metafizik olduğu düşünülen kategoriler büyük ölçüde terk edilir. Artık Marx'ın temel itkisi, kapitalist ekonominin işleyiş süreçlerini ve bu temellerin meşrulaştırılmasında politik iktisadın oynadığı rolü açığa çıkarmak olacaktır. Ancak, bu safhada da projenin asıl amacı, insanın yabancı güçlerden kurtarılması ve özgürleşmesidir.

2. Kapitale Karşı

Marx’ın, sağlığında yalnız ilk cildini yayımlayabildiği *opus magnum*’u *Kapital* çoğu kez bir iktisat kitabı gibi görülmüştür. Doğrudur, *Kapital*, bir iktisat kitabıdır. İlk Almanca baskıda kitabın altbaşlığının *Kritik der Politischen Ökonomie* (Politik İktisadın Eleştirisi), İngilizce baskıda ise *A Critical Analysis of Capitalist Production* (Kapitalist Üretimin Eleştirel Analizi) olmasındaki ironiyi de aklımıza getirerek, *Kapital*’in hem kapitalist üretimin hem de politik iktisadın eleştirel bir analizi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, eleştirinin Marksizm açısından kendi başına herhangi bir değeri yoktur. O ancak, kapitalist üretim biçiminin aşılması ve böylelikle eşitlik ve özgürlüğün sembiyotik bir şekilde varolabildikleri bir toplum biçiminin inşası için bir silah olarak kullanıldığında anlamlı olabilir. Dolayısıyla, *Kapital*’in esas sorunsalı, Marx’ın projesine bağlı olarak, insanın kendisine yabancı güçlerden kurtulması ve özgürleşmesi olarak görülmelidir.

Marx için özgürleşmenin, hem insanların insanlar üzerindeki hâkimiyetinin, hem de nesnelerin özneler üzerindeki hâkimiyetinin sona erdirilmesi anlamına geldiğini biliyoruz. Marx’ın *Kapital*’de yaptığı, sona erdirilecek bu hâkimiyetin işleyiş mekanizmalarının eleştirel bir şekilde ortaya konulmasıdır. Buna eleştirel karakterini veren ise, kapitalist üretimin doğal ve evrensel olarak görünen karakterinin, aslında yapay ve tarihsel olduğunun gösterilmesidir. Ancak bu yeterli değildir. Aynı zamanda, gerçekte yapay ve tarihsel olanı doğal ve tarihselmiş gibi gösteren düşünüş biçiminin, yani burjuva ideolojisi olarak politik iktisadın da eleştirilmesi gerekir. Bu ise şu anlama gelmektedir: *Kapital*’de hem çarpıtılmış gerçeklik, hem de bu çarpıtılmış gerçekliğin zihinsel yeniden-üretiminin eleştirisi birbirinden ayrıştırılamaz bir biçimde inşa edilmiştir. Şimdi bu inşa üzerinde duracağım. Ancak bunu yaparken, çalışma bağlamında daha uygun olduğunu düşündüğüm için, Marx’ın *Kapital*’de yaptığı gibi metadan değil, ilkel birikimden yola çıkacağım.

A. Kapitalizmin tarihöncesi: İlkel birikim

Marx, *Kapital*'in "sözde ilkel birikim" isimli bölümünde kapitalist üretim tarzının ön koşulunu oluşturan birikim süreci üzerinde durur. Bu bölüm baştan sona politik iktisatçıların doğal olduğunu iddia ettikleri iktisadi kategorilerin ve ilişkilerin aslında tarihsel bir şekilde oluşturulup kurulduklarının bir serimlenmesi olarak okunmalıdır. Marx, dinde günahın nasıl ortaya çıktığını anlatmak için icat edilen ilk günah efsanesi ile ilkel birikim arasında bir benzetme yaparak şöyle der:

> Evvel zaman içinde, iki çeşit insan vardı; birisi çalışkan, akıllı ve daha önemlisi bir seçkinler topluluğu; diğeri ellerine geçeni ve hatta daha fazlasını harvurup harman savuran tembel serseriler topluluğu. (…) Böylece ilk tür insanlar servet biriktirmiş oldular, ikinci türdekilerin ise, ellerinde kendi postlarından başka satacak bir şeyleri kalmadı. Ve işte, bütün çalışıp didinmelerine karşın, kendilerinden başka satacak hiçbir şeyleri olmayan büyük çoğunluğun sefaleti ve uzun süredir çalışmayı bıraktıkları halde, küçük bir azınlığın durmadan artan zenginliği, bu ilk günahla başlar. Bu çocukca yavanlıklar, mülkiyetin savunulmasında, bize her gün yinelenir durur.[175]

175 Karl Marx, *Kapital, Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, Cilt 1, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2000, s.678.

Oysa gerçek hiç de böyle değildir ve "Tarihte, ele geçirmenin, köleleştirmenin, soymanın, öldürmenin, kısacası zorun büyük rol oynadığını herkes bilir" ve "İlkel birikim yöntemleri saf ve sevimli olmaktan çok uzaktır."[176] Marx, paraların ve metaların kendiliklerinden sermaye olma niteliklerinin olmadığını, bunun ancak belli koşullar altında gerçekleşebileceğini söyler. Bunun için farklı türden iki meta sahibinin karşı karşıya gelmesi gerekir: "Bir yanda, başkalarına ait emek-gücünü satın alarak, ellerindeki değerler toplamını artırmak isteğinde bulunan, para, üretim aracı ve geçim aracı sahipleri: Öte yanda kendi emek güçlerini ve dolayısıyla emeklerini satan özgür emekçiler." Marx'ın burada emekçilerden "özgür" diye bahsetmesi son derece önemlidir. Çünkü, böylelikle, burjuva özgürlüğünün sahteliği ifşa edilmiş olur. Özgür emekçiler, ilkin "köleler, serfler vb. gibi üretim araçlarının ayrılmaz bir parçası" olmadıkları için özgürdürler. İkinci olarak ise, "mülksahibi köylüler gibi üretim araçlarına sahip" olmadıkları için özgürdürler. Marx'ın cümleleriyle söylendiğinde:

176 Agy.

> Doğrudan üretici, Emekçi, ancak toprağa bağlı bulunmaktan, bir başkasına köle, serf ya da bağımlı olmaktan çıktıktan sonra, kendisi üzerinde tasarrufta bulunabilir. Metaını, satabileceği bir pazarın bulunduğu her yere götürebilen özgür bir emek-gücü satıcısı halini alabilmesi için, ayrıca, lonca düzeninden, bunların çıraklar ve kalfalar için koyduğu kurallardan, çalışma yönetmeliklerinin kısıtlamalarından da kurtulması gerekiyordu. Demek oluyor ki, üreticiyi ücretli-işçi haline getiren tarihsel hareket, bir yandan bunların kölelikten ve loncaların koydukları bağlardan kurtulmaları olarak görülüyor; ve işte burjuva tarihçilerimiz için, işin yalnız bu yanı söz konusudur. Ama öte yandan, bu özgürleşmiş kimseler, sahip oldukları bütün üretim araçları ile, eski feodal düzenlemelerin sağladığı her türlü güvenceler ellerinden alındıktan sonra, ancak kendi kendilerinin satıcısı haline geliyorlar.[177]

177 Age, s.679.

Marx, emekçilerin özgürleşmesini, yani kişisel bağımlılık ilişkilerinden kurtulmalarını, fakat mülklerinden de özgürleştirildikleri için kendilerini satmak zorunda kalışlarını, dolayısıyla özgürlüklerinin ancak kendilerini satacakları kişiyi seçme özgürlüğü anlamına gelişini anlatan öykünün, “insanlık tarihine, kandan ve ateşten harflerle yazılmış” olduğunu söyler. Marx’a göre, “büyük insan yığınlarının birdenbire ve zorla geçim araçlarından koparılarak, özgür ve ‘bağlantısız’ bir şekilde emek pazarına fırlatılıp atıldığı anlar” ilkel birikimin tarihindeki en önemli uğrağı oluşturur. Marx, bu mülksüzleştirmenin her ülke için farklı bir şekilde gerçekleşeceğinin farkındadır ve klasik biçimiyle yalnızca İngiltere’de görüldüğünü belirtir ve inceleme nesnesi olarak bu ülkeyi seçer.

Köylülerin mülksüzleştirilmesi

15. yüzyılın başından itibaren serfliğin ortadan kalkışıyla birlikte, İngiltere’de nüfusun büyük bölümünü kendi topraklarını işleyen özgür köylülerin oluşturduğunu söyleyen Marx, kapitalist ilkel birikimin başlangıç noktası olarak bu köylülerin topraklarının ellerinden alınışını ve böylelikle proleter haline gelişlerini gösterir. Marx, *Grundrisse*’de, kapitalizmin varolabilmesi ile toprağın gasp edilişi arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır:

> Ücretli emeğin önkoşullarından biri ve sermayenin tarihsel koşullarından biri, özgür emek ve bu özgür emeğin, emeğin kullanım değerini bireysel tüketim için değil, ama para için

> kullanım-değeri olarak tüketmek için parayı yeniden-üretmek ve artırmak için, para karşılığında değişimi ise; bir başka önkoşul da, özgür emeğin, onun gerçekleşmesinin nesnel koşullarından –emek aracından ve emek-gerecinden ayrılmasıdır. Bu, her şeyden önce, özgür küçük toprak mülkiyetinin olduğu gibi Doğulu komün üzerine kurulmuş ortak toprak mülkiyetinin de yıkılmasına yol açan, emekçinin doğal laboratuarı olan topraktan ayrılması demektir.[178]

178 Karl Marx, *Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri,* Birinci Kitap, Çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, 1999, s.367.

Marx "Kapitalist üretim tarzının temelini atan devrimin ilk perdesi"nin 15. yüzyılın son 30 yılı ve 16. yüzyılın ilk 10 yılında atıldığını söyler. Feodal beylerin, "hizmetliler ile uşaklar takımına yol vermesiyle, emek pazarına serbest bir proletarya yığını sürülmüş"tür.[179] Marx, kapitalist devrimin ortaya çıkış anında, sermayenin mantığı ile devlet mantığı arasındaki çatışmayı kinayeli bir şekilde şöyle anlatır:

179 *Kapital*, s.682.

> Yasakoyucu, henüz 'ulusal zenginliğin' ('*wealth of nation*'), (yani sermayenin oluşumunun ve halk kitlelerinin alabildiğine sömürülmesi ve yoksullaştırılmalarının) devlet yönetme sanatının *ultima Thule* sayıldığı bu yüce uygarlık düzeyine ulaşmamıştı.[180]

180 Age, s.683.

Ancak, halkın mülksüzleştirilmesi süreci 16. yüzyılda, reformasyon esnasında kilisenin mallarının yağmalanmasıyla büyük bir hız kazanmıştır. Manastır ve benzeri kuruluşların kapatılması ile birlikte, buralarda barınanlar proleter haline gelmiştir. Kilise topraklarının satışının ardından kuşaklar boyunca burada küçük kiracı olarak barınanların yığınlar halinde sürüldüklerini ve bu toprakların birleştirildiklerini söyleyen Marx, bunun yarattığı korkunç sefaletle birlikte dilenciliği resmen kabul eden bir yasa çıkarıldığını belirtir. 17. yüzyılda, Stuart Hanedanı'nın restorasyonundan sonra, toprak sahipleri, büyük bir gasp harekâtı başlatarak, feodal toprak ayrıcalığını kaldırmış ve böylelikle devlete karşı yükümlülüklerinden kurtulmuş, devlet zararını ise köylülere yüklediği vergilerle telafi etmiştir. Marx, Orange Prensi William'ın Şanlı Devrimi'nin ardından, iktidarın artıdeğere el koyan toprak beyleri ile kapitalistlerin eline geçtiğini söyler. İktidarın yeni sahipleri ise, "devlet toprakları üzerinde şimdiye kadar daha alçakgönüllü bir şekilde uygulanan hırsızlığı, büyük yağmalar biçimine

sokarak resmen açmış"lardır.[181] Toprakları bu şekilde ele geçiren aristokrasi, "yeni bancocracy'nin" ve yeni doğmakta olan yüksek finans çevrelerinin doğal müttefiki konumundadır artık.

181 Age, s.687.

18. yüzyıldan itibaren ise topraklara el konulması aracılığıyla köylülerin mülksüzleştirilmesi süreci, yasal bir görünüme kavuşmuş durumdadır. "Yağmanın, parlamento aracılığı ile yapılan şekli, ortak toprakların çevrilmesi konusunda yasalar, bir başka deyişle, toprakbeylerinin, halka ait toprakları özel mülkiyetlerine geçirmelerini, yani halkı mülksüzleştirmelerini sağlayan kararnamelerdir."[182] Böylelikle, bağımsız küçük çiftçilerin yerini yıllık sözleşmelerle çalışan kiracı çiftçiler, "yani topraksahibinin keyfine bağlı hizmetkârlar topluluğu" almış, devletin topraklarıyla birlikte komünal topraklarda sistemli bir şekilde yağmalanmış ve kırsal nüfusun sanayi proletaryası haline gelmesi sağlanmıştır. Toprağın kapitalist gaspı, ilkel birikimin ve dolayısıyla hayata yönelik saldırının en önemli uğraklarından biridir. Marx'ın cümleleriyle:

182 Age, s.688.

> Kilise mallarının yağmalanması, devlet-mülkünün hileli yollardan ele geçirilmesi, ortak toprakların çalınması, feodal ve klan emlakının gaspedilerek, başıboş bir terör havası içinde modern özel mülkiyet haline getirilmesi, ilkel birikimin birçok sevimli yönteminden birkaçıydı. Kapitalist tarım için gerekli alan ele geçirilmiş, toprak sermayenin bir parçası haline getirilmiş ve kent sanayileri için gerekli, 'özgür' ve 'yasadışı' proleterya sağlanmıştı.[183]

183 Age, s.696-697.

İlkel birikimin hukuki boyutu

Feodalitenin çözülüşüyle birlikte İngiltere'de, henüz yeni gelişmekte olan endüstri tarafından massedilemeyen ve alışkın oldukları yaşam tarzı buna uygun olmadığı için çalışmayı reddeden kitlelerin, yığın halinde dilenci, hırsız ve serseri haline geldiğini söyleyen Marx, 15 ve 16. yüzyıl boyunca Batı Avrupa'da buna karşı çıkarılan yasaların bir soykütüğünü verir. 1530 yılında VII. Henry zamanında çıkarılan bir yasaya göre, yaşlı ve

çalışamayacak durumdaki dilencilere birer dilencilik belgesi verilecek, “sapasağlam serseriler” ise dayak ve hapisle cezalandırılacaklardır. Bu kimseler, bir arabanın arkasına bağlanıp sırtlarından kan gelinceye kadar kamçılanmakta sonra da doğdukları yere dönmeye ve çalışmaya başlamaya yemin etmeye zorlanmaktadır. Bu yasa, VIII. Henry döneminde pekiştirilir ve kişiler aynı “suç”tan ötürü yeniden tutuklandıklarında tekrar kamçılanırlar ve kulaklarından birinin yarısı kesilir.

1547 yılında VI Edward’ın hükümdarlığının ilk yılında çıkarılan bir yasaya göre, “çalışmak istemeyen herhangi bir kimse, kendisini tembel ve aylak bir kimse olarak ihbar edene kölelik etmeye mahkûm edilecek” ve “efendisi, bu köleyi, ekmek, su, bulamaç ve uygun göreceği et artıkları ile besleyecekti(r).” Ayrıca iş ne kadar pis ve iğrenç olursa olsun efendi onu kamçı ve zincir kullanarak çalıştırabilme hakkına sahiptir. Ayrıca köle, “15 gün süreyle ortalıktan kaybolursa, yaşam boyu köleliğe mahkûm edilecek ve alnına ya da sırtına S (Slave-Köle) damgası vurulacaktı(r).” Köle üç kez kaçma girişiminde bulunduğunda ise idam edilecektir. Ayrıca “Eğer bir serseri üç gün süreyle aylaklık edecek olursa doğum yerine götürülür, göğsüne kızgın demirlerle V (Vagabond-Serseri) harfi damgalanır, zincire vurularak sokaklarda ya da başka işlerde çalıştırılır.”[184]

184 Age, s.698-699.

1572’de Elizabeth döneminde çıkarılan bir yasaya göre ise, 14 yaşından büyük belgesiz dilenciler, herhangi bir kimse tarafından iki yıl süreyle hizmete alınmazlar ise, adamakıllı dövülecek ve sol kulakları damgalanacaktır. Suç yinelenirse, eğer söz konusu kimseler 18 yaşından büyük iseler ve herhangi biri tarafından iki yıl hizmete alınmazlar ise idam edileceklerdir; ancak aynı suçun üçüncü kez işlenmesi durumunda söz konusu olan doğrudan idamdır. 1. James zamanında çıkarılan yasalara göre; “ortalıkta başıboş dolanan ve dilenen herkes” hırsız ve serseri ilan edilir. Sulh yargıçları bunları ilk suçlarında kırbaçlatmaya ve altı aydan iki yıla kadar hapis cezasına çarptırmaya yetkilidir. Hapisteyken de yargıcın uygun gördüğü şekilde kırbaçlanmaya devam edecek olan bu kimselerden “Islah olmayan ve tehlikeli hırsızların üzerine R (Rouge-Hırsız) harfi damgalanacak ve ağır çalışma cezası ile cezalandırılacaklardır.”[185]

185 Age, s.700.

Söz konusu yasaların 18. yüzyılın başına kadar yürürlükte kaldığını söyleyen Marx benzer yasaların Fransa ve Hollanda'da geçerli olduğunu belirtir ve ekler: "Önce zorla toprakları ellerinden alınan, evlerinden atılan ve işsiz-güçsüz serseriler haline getirilen tarımsal nüfus, işte böyle kırbaçlanarak, damgalanarak, müthiş yasalar yoluyla işkence edilerek, ücret sisteminin getirdiği disipline sokuluyorlardı."[186] Marx'a göre, emekçinin kapitalistin boyunduruğu altına girmesi anlamına gelen bu süreç, "ekonomik ilişkilerin sessiz baskısı" ile tamamlanır. Bu noktadan sonra, doğrudan güç elbette kullanılmaya devam edecektir ama bu ancak istisnai durumlarda söz konusu olacaktır. "İşlerin olağan gittiği sıralarda, emekçi, 'üretimin doğal yasalarına' terk edilebilir; yani üretimin kendi koşullarının yarattığı, güvence altına aldığı ve sürdürdüğü bir bağımlılığa, sermayeye olan bağımlılığına bırakılabilir." Ancak, kapitalist üretim biçiminin kuruluşu sırasında, yükselmekte olan burjuvazi, ücretleri kontrol altında tutabilmek, işgününü uzatmak ve "emekçinin kendisini normal bir bağımlılık durumuna sokmak için, devletin gücünü her zaman kullanır."[187] Kapitalizmin, modern sanayi üretimi biçimine dönüşümüyle birlikte ise, emekçilerin sermayenin boyunduruğu altına girişleri çok daha farklı bir boyut kazanacaktır.

186 Age, s.701.

187 Agy.

B. Modern sanayi ya da insanın makineleştirilişi

Kapital'in "Makine ve Büyük Sanayi" isimli 15. bölümünde Marx, makinenin ortaya çıkışını, bunun modern sanayi üzerindeki etkisini, işçilerin makineyle olan ilişkilerini ve makinenin onların hayatlarını nasıl değiştirdiğini, tarihsel materyalist yöntem aracılığıyla, hayranlık uyandırıcı bir şekilde anlatır. Burada, tarihsel anlatımla, eleştirel anlatım, teknolojiye ilişkin ayrıntılı bilgi ile toplumsal yaşayışa ilişkin keskin bir gözlem gücü iç içe geçmiş ve birbirini tamamlar bir niteliğe kavuşmuştur. Bu bölüm, aynı

zamanda, *Komünist Manifesto*'dan hareketle teknoloji fetişizmi ile itham edilen Marx'ın, makinelerin insan hayatı üzerindeki tahribatı karşısında duyduğu öfkeyi ortaya koyması bakımından da son derece önemlidir ve "makineye karşı öfke", Marx'ın hayatın savunulması projesinin önemli bileşenlerinden biri olarak görülmelidir.

Marx, makinenin gelişimiyle birlikte kas gücünün vazgeçilmez bir öğe olmaktan çıkışının, kadın ve çocukların sermayenin egemenliğine tabi kılınışlarını hızlandırdığını söyler. Makine, "kasları zayıf, vücut gelişmesi eksik, ama eklem ve organları kıvrak işçileri çalıştıran bir araç" olduğu için, "kadın ve çocuk emeği, makine kullanan kapitalist için aranan ilk şey olmuştur." Bu nedenle makineleşme, emekçi ailelere yönelik doğrudan bir saldırı anlamına gelmektedir:

> Emek ve emekçinin yerini alan bu güçlü araç, çok geçmeden, yaş ve cinsiyet farkı gözetmeksizin işçi ailelerinin bütün üyelerini doğrudan sermayenin egemenliği altına sokarak, ücretli işçi sayısını artırmanın bir aracı olup çıkmıştır. Kapitalist hesabına yapılacak zorunlu iş, yalnız çocukların oyun alanlarına el atmakla kalmamış, aile çevresinde bireylerin kendileri için diledikleri gibi harcayabilecekleri zamana ve emeğe de el atmıştır.[188]

188 Age, s.360.

Kadınların ve çocukların da kapitalist üretim biçimine dahil edilmesiyle birlikte, işçiler ve sermaye sahiplerinin meta sahipleri olarak piyasada karşılaşmaları ve metalarını değiştirmek üzere bir sözleşme yapmaları anlamına gelen sözleşmeci argüman geçerliliğini yitirir. Çünkü, "Şimdi kapitalist, çocukları ve reşit olmayan gençleri de satın almaktadır. Daha önce işçi, serbest bir kimse olarak şeklen sahip bulunduğu kendi emek-gücünü satardı, şimdi ise karısını ve çocuğunu satmaktadır. Artık o bir köle tüccarı olmuştur."[189] Marx, bu söylediklerine kanıt olarak, İngiliz gazetelerindeki iş ilanlarından ve İngiliz Hükümeti'nin hazırladığı raporlardan söz eder. Marx'ın bir gazetede gördüğü, "12 ile 20 yaşlar arasında gençler aranıyor; 13 yaşından küçük görünmemeleri şarttır. Ücret haftada 4 şilindir" ibaresinin yer aldığı iş ilanındaki 13 yaşından küçük görünmeme şartı, "13 yaşından küçük çocukların günde yalnızca 6 saat çalışabilecekleri"ne ilişkin yasa hükmünden kaynaklanmaktadır. Çocukların yaşlarının resmi bir hekim tarafından saptanması gerekmektedir. Ancak, resmi hekimler, kapitalistler ve anne-babaların işbirliği neticesinde

çocukların yaşları büyük gösterilmektedir. Marx ayrıca Londra'daki Bethnal Green isimli semtte kurulan çocuk pazarında, çocukların köleler misali nasıl kiralandıklarını anlatır. Bu pazarda, her pazartesi ve salı, 9 yaşında ve daha büyük kız ve erkek çocuklar, ipek fabrikatörlerine haftalığı 1 şilin ve 8 peniye kiralanmaktadır. Ayrıca tüm İngiltere'de canlı baca temizleyicisi olarak kullanılmak üzere satılan çocukların sayısı 2000'den fazladır. 13 yaşından küçük çocukların kimi sektörlerde 6 saatten fazla çalıştırılmalarının yasaklanmasına ise kimi fabrikatörler tarafından anne-babaların çocuklarını bu sektörlerden, çalışmanın halen yasaklanmamış olduğu sektörlere kaydırdıkları gerekçesiyle karşı çıkılmış, bu nedenle bir sanayi kolunda başlayan yasaklama bütün kollar için geçerli hale gelmiştir.

189 Age, s.381.

Marx, çocuk ölümlerine ilişkin kimi istatistiksel bilgiler vererek, kadınların kapitalist üretim sürecine dahil edilişleriyle çocuk ölümlerindeki artış arasında doğrudan bir ilişki olduğunu söyler. "Annelerin dışarıda çalışmaları, ve bu yüzden çocukların kötü beslenmeleri, uygun olmayan şeyler yemeleri, afyonlu mama almaları" gibi nedenlerle ölüm oranları artmakta, "bunlardan başka anne ile çocuk arasında doğal olmayan bir yabancılaşma başlamakta ve bunun sonucu bilerek aç bırakma ve zehirlemeler görülmektedir."[190]

190 Age, s.381-383.

Küçük çocukların daha "verimli" bir şekilde çalıştırılması gerekliliğinin ve "henüz olgunluk çağına erişmemiş insanları, salt bir artı-değer yaratma makinesi haline getirmenin yapay olarak yarattığı entelektüel yozlaşma"[191] nedeniyle, İngiliz parlamentosunun ilköğrenimi zorunlu hale getirmeye mecbur kaldığını söyleyen Marx, buna ilişkin yasanın kapitalist üretimin bütün ruhunu açığa vurduğunu söyler. Bu ruh, "Fabrika yasalarındaki sözde öğrenim maddesinin gülünç bir şekilde kaleme alınışında, bu zorunluluğu denetleyecek yönetimsel bir mekanizmanın bulunmayışında, öğrenimle ilgili maddelere fabrikatörlerin kendilerinin karşı koymalarında, ve bunların uygulanmasından kaçınmak için başvurdukları binbir türlü hilede açıkça görülür."[192] Yasa ile bir yandan fabrikada çalışan bütün çocukların öğrenim görmesi zorunlu hale getirilmiş, ancak bunun sağlanabilmesi için yasaya herhangi bir hüküm konulmamıştır. Bu nedenle yasa, bir denetçi raporunda da dile getirildiği üzere, "Çocukların haftanın belli günlerinde

birkaç (üç) saat okul adı verilen dört duvar arasında bir yere kapatılmalarından ve işverenin her hafta bu işle görevlendirilmiş erkek ya da kadın öğretmenin imzasını taşıyan ve bu hususun yerine getirildiğini belirten bir belgeyi almasından başka bir hüküm getirmemektedir."[193]

191 Age, s.384.

192 Age, s.370.

193 Agy.

Marx, kadınların ve çocukların yığınlar halinde işçileşmesiyle birlikte, makinenin, "manüfaktür döneminde erkek işçilerin sermayenin zorbalığına karşı sürdürdüğü direnmeyi" kırdığını söyler.[194] Ancak makinenin yarattığı tahribat, yalnızca kadın ve çocukların sermayenin egemenliğine sokulması ve böylelikle varoluşlarının ellerinden alınması ile değil, işgününün uzatılması ve daha sonra da nisbi artıdeğer oranının artırılışıyla beraber işsizlikteki yükselişle birlikte bütün bir işçi kitlesi üzerinde yaptığı etkiyle somutlaşır. Makinelerin işçiden bağımsızlaşıp otomatik şeyler haline gelişiyle birlikte, "emek araçları, hizmetindeki insanların zayıf vücutlarında ve güçlü iradelerindeki bazı doğal engellerle karşılaşmadığı sürece, durmadan üretime devam eden sınai" bir devridaim halinde işlemeye başlamıştır ve makine "sermaye olarak ve sermaye olduğu için de kapitalistin kişiliğinde akıl ve iradeye sahip olması nedeniyle" insanın gösterdiği direnci en aza indirgemeye çalışır.[195] Makinenin insan hayatı üzerindeki yıkıcı etkisinin ilk uğrağı, işgünün uzatılması olarak karşımıza çıkar. Makinenin sanayide dağınık olarak kullanıldığı ilk dönemde, makine kullanımı bir tür tekel niteliğindedir ve bu nedenle yüksek kârlar elde edilmesi mümkündür. Kapitalist, "bu ilk aşkının güneşli günlerinde" işgününü elinden geldiğince uzatmak ve böylelikle kârını yükseltmek isteyecektir.

194 Age, s.387.

195 Age, s.387-388.

Sınıf mücadelesinin bir uğrağı olarak işgünü

Bu noktada, *Kapital*’de biraz daha geri gidip, sınıf mücadelesinin önemli bir uğrağı olan işgünü üzerinde durmamız gerekiyor. Marx, *Kapital*’in işgününün incelenmesine ayırdığı 10. bölümünde, hem işgününün artıdeğere el koyma mekanizması içerisindeki yerinden, hem de sermayeyle işçi sınıfı arasındaki işgününün uzunluğuna ilişkin mücadeleden söz eder. Bu bölüm, tıpkı *Kapital*’in diğer bölümleri gibi iktisadi kavramlarla, hesaplamalarla, istatistiki verilerle ve hukuki kategorilerle dolu olsa da, Marx’ın sermayenin hayata yönelik saldırısına ilişkin anlatısı alttan alta kendisini hissettirir ve işgününe ilişkin inceleme, *Kapital*’in ruhuna uygun bir şekilde bir fetişsizleştirme girişimi olarak görülebilir.

Marx, “Kapitalist” der, “emek-gücünü, günlük değeri üzerinden satın almıştır. Bir işgünü süresince kullanım-değeri ona aittir. Böylece işçiyi, kendi adına, bir gün boyunca çalıştırma hakkını elde etmiştir. Ama bu işgünü nedir?”[196] Marx, bu soruya, “Doğal günden herhalde daha az bir şey. Ama ne kadar az?” sorusuyla yanıt verir. Kapitalist, işgününü doğal güne olabildiğince yaklaştırmak için mücadele edecektir. Çünkü sermaye, tek bir yaşam dürtüsüne, değer ve artıdeğer yaratma dürtüsüne sahiptir ve üretim araçlarını emebileceği artıdeğeri sürekli artırmak için kullanma eğilimindedir. Marx, sermayenin bu eğilimini açıklamak için vampir metaforunu kullanır:

196 Age, s.230.

> Sermaye ölü emektir ve ancak vampir gibi canlı emeği emmekle yaşayabilir ve ne kadar çok emek emerse, o kadar çok yaşar. İşçinin çalıştığı süre, kapitalistin ondan satın aldığı emek-gücünü harcadığı süredir.[197]

197 Agy.

Marx, bu metafordan sonra tekrar politik iktisadın diline döner ve kapitalistin metaların değişimi yasasına dayandığını ve bir meta olan emek-gücünün kullanım-değerinden olabildiğince yararlanmayı amaçladığını yazar. Bu noktada metanın sahibi olan işçi devreye girer ve **konuşmaya** başlar. Bu konuşmaya, ilk bakışta politik iktisadın dili hâkimmiş gibi görünse de, söz konusu olan aslında bambaşka bir şeydir. İşçi öncelikle, kendi metasının diğer bütün metalardan farklı olduğunun, onun kullanımının, kendisinden daha büyük bir değer yarattığının farkındadır. Ayrıca, işçi kapitaliste sermayenin genişlemesi gibi görünen şeyin, kendisi

için bambaşka bir anlam taşıdığını, kendisinin daha fazla emek-gücü harcaması demek olduğunu söyler. İşçi, kapitalistle birer alıcı ve satıcı olarak piyasada karşılaştıklarını, metanın yani emek-gücünün tüketiminin onu satın alana ait olduğunu ve kapitalistin bu metaya ödediği fiyatın, onun kendisini yeniden üretebilmesi için gerekli olduğunu söyler ve kapitaliste "onun diliyle" şöyle seslenir:

> Sen, bana durmadan 'tutumluluk' ve perhizkârlık konusunda vaazlar verirsin. Güzel! Ben de akıllı bir mal sahibi gibi, tek servetim olan emek-gücüme gözkulak olacak ve onun her türlü israfından kaçınacağım. Her gün, yalnızca onun normal ömrü ve sağlıklı gelişmesine uygun düşecek kadarını harcayacak ve eyleme sokacağım.[198]

198 Age, s.231.

İşçi, kapitaliste işgününü sınırsız bir şekilde uzattığı takdirde bir gün içerisinde onun üç günde yerine koyamayacağı kadar emek-gücünü tüketmiş olacağını söyler ve ekler: "Senin emekten kazandığını ben özden yitiriyorum." İşçi konuşmasına, ekonomi politiğin dilini bizzat ona karşı çevirerek şöyle devam eder:

> Ortalama bir işçinin (normal miktarda iş görerek) yaratabileceği ortalama zaman süresi 30 yıl ise, senin bana emek-gücümün karşılığı olarak günde ödediğin miktar, emek-gücümün toplam değerinin 1/365*30 ya da 1/10.950'si olur. Ama sen bunu 10 yılda tüketirsen, onun toplam değeri olan 1/3650'si yerine günde 1/10.950'sini ödemiş olursun; yani benim metaımın günlük değerinin ancak 1/3'ini ödemekle, sattığım metaın her gün 2/3'sini çalmış olursun. Bu hem aramızdaki sözleşmeye hem de değişim yasasına aykırıdır. Bu nedenlerle ben normal bir işgünü istiyorum, ve bunu da kalbimi işe karıştırmadan yapıyorum, çünkü para konularında duyguların yeri yoktur.[199]

199 Agy.

Marx, kapitalistin işgününü olabildiğince uzatmaya çalışmasına mukabil, işçinin işgününü normal bir sınıra çekmeye çalıştığını söyler ve o halde burada bir karşıtlık, "Her ikisi de değişim yasasının damgasını taşıyan iki hak arasında bir çatışma vardır" der. Eşit haklar arasındaki son sözü ise daima güç söyleyecektir, tam da bu nedenle, "Kapitalist üretim tarihinde, bir işgününün belirlenmesi sürüp giden bir savaşımın kolektif sermaye, yani kapitalist sınıf ile kolektif emek, yani işçi sınıfı arasındaki savaşımın bir sonucu olarak kendisini gösterir."[200]

200 Age, s.233.

Marx, resmi raporlara dayandırdığı çeşitli örneklerle, sınırları yasalarla belirlenmiş işgününü uzatmak ya da aynı anlama gelmek üzere, artı-emeği artırmak için ne tür yollara başvurduğunu gösterir. Bu raporlara göre fabrika sahipleri, sabah 6.00'da başlaması gereken mesaiyi, bundan bir çeyrek saat önce başlatmakta, akşam altıda bitirmek yerine ise, bir çeyrek saat sonra bitirmektedirler. Kahvaltı için izin verilen yarım saatin başından ve sonundan beşer dakika, bir saatlik öğle yemeği izninden ise başından ve sonundan olmak üzere onar dakika alan kapitalistler, cumartesileri saat 14.00'den sonra ortalama bir çeyrek saat çalışmayı devam ettirmektedirler. Marx, bir hesaplama yaparak bu şekilde haftada 340 dakikanın, yılda ise 27 işgününün karşılığı ödenmeksizin kapitalist tarafından alındığını gösterir. Kapitalist üretimin, işçinin zamanını böylesine gasp edişini ve onu tek bir ölçütle, harcadığı emek zamanı ile değerlendirişini Marx, bireyselliğin yitip gidişi olarak görür:

> Tam gün çalışan işçilere, "tam zamanlılar", 13 yaşından küçük olup da ancak altı saat çalışmalarına izin verilen çocuklara "yarı zamanlılar" denmesi kadar karakteristik bir ifade olamaz. İşçi burada kişileşmiş emek zamanından başka bir şey değildir. Bütün bireysel farklılıklar, "tam zamanlılar" ve "yarı-zamanlılar" içinde eriyip gitmiştir.[201]

201 Age, s.239.

Marx, kapitalistlerin yasalarla sınırlanmış bir işgününü uzatabilmek için yaptıkları bu "küçük hileleri" gösterdikten sonra, İngiliz sanayisinin, işgünüyle ilgili herhangi bir yasal düzenlemenin olmadığı başka kollarındaki, "Amerikan Kızılderililerine İspanyolların yaptıkları vahşetin bile erişemediği sermayenin neden olduğu canavarca zorbalıklar"ı[202] çeşitli gazete haberlerinden ve komisyon raporlarından yararlanarak anlatır. Örneğin, Notthingam Kent Meclisi'nde 14 Ocak 1860'ta yapılan bir toplantıda konuşmacılardan biri, dantela yapımıyla uğraşan insanların durumundan şu şekilde söz eder:

202 Age, s.240.

> Dokuz-on yaşındaki çocuklar, sabahın ikisinde, üçünde ya da dördünde çul yataklarından zorla kaldırılmakta, bir dilim ekmek için gece saat ona, onbire, onikiye kadar çalıştırılmaktadır. Elleri ayakları yorgunluktan bitkin, vücutları kavruk, yüzleri kireç gibi, insanlıklar taş gibi bir uyuşukluğa dönüşmüş; düşünmek bile insana dehşet veriyor. (…) Virginia ile Carolinalı pamuk yetiştiricilerini yeriyoruz. Oysa, onların zenci pazarlarından, kamçılarından, insan eti

> bezirganlığından, kapitalistlerin kar ve kazançları uğruna tüller ve yataklık danteller örmek için sürdürülen insanlığın bu yavaş yavaş kırımı daha mı az lanetliktir?[203]

203 Age, s.240.

Marx, 1862 tarihli, “Çocukların Çalıştırılması Komisyonu’nun İlk Raporu” isimli metinden, çocuklar ve kadınların komisyona yaptıkları kimi açıklamaları aktararak, ne tür bir hayat yaşadıklarını gösterir. Örneğin William Wood isimli bir çocuk, 7 yıl 10 aylıkken kalıp taşıma işinde çalışmaya başlamış, yedi sekiz hafta, haftanın altı günü işe sabah 6’da gelip, gece saat 9’a kadar çalışmıştır. Aynı rapordaki tıbbi verilere göre, Stoke-on Trent ve Wolstanton çömlekçilik bölgelerinde çalışan 20 yaşın üzerindeki erkeklerdeki ölümlerin ilk bölgede çalışanlar için yarısı, ikinci bölgedekiler için ise 2/5’i akciğer hastalıklarından kaynaklanmaktadır. 1863 tarihli bir raporda ise bir doktorun şu ifadeleri yer almaktadır:

> Çömlekçiler bir sınıf olarak, hem kadın, hem erkek, hem fizik, hem de moral bakımından yozlaşmış bir topluluğu temsil ediyorlar. Genellikle çelimsiz, biçimsiz yapıda, sık sık da dar göğüslülerdir; zamanından önce yaşlanırlar ve kısa ömürlüdürler; ağır tabiatlı ve kansızdırlar; bu zayıflıkları nedeniyle, hazımsızlık, karaciğer ve böbrek hastalıkları arasında en fazla göğüs hastalıklarına, zatürreeye, vereme, bronşit ve astıma yatkındırlar. Bunlara musallat olan bir tür hastalık vardır ki, çömlekçi astımı ya da çömlekçi veremi denilmektedir. Bademciklere, kemiklere ya da vücudun öteki organlarına musallat olan sıraca, çömlekçilerin üçte-ikisinin ya da daha fazlasının yakalandığı yaygın bir hastalıktır.[204]

204 Age, s.241.

Marx, çömlekçiliğin yanı sıra kibrit imalatı, duvar kâğıdı yapımı ve fırıncılık sektöründe de, yine resmi raporlara dayanarak hem çalışma saatlerinin işçiyi kısa sürede tüketecek ölçüde uzun olduğunu, hem de çalıştırılanların önemlice bir bölümünün çocuk işçilerden oluştuğunu ayrıntılarıyla anlatır ve kibrit imalatında çalışan birçoğu 10 yaşından küçük çocuk işçilerin, günde 15 saate varan çalışma saatlerinden ve çalışma ortamının korkunçluğundan söz ettikten sonra, kendini, “Dante, kendi cehennemindeki en korkunç betimlemelerin herhalde bu işyerinden geri kaldığını kabul ederdi” demekten alamaz.[205] Aynı şartların geçerli olduğu duvar kâğıdı yapımı ve fırıncılık sektörleri üzerinde de ayrıntılarıyla duran Marx, ardından, kapitalist üretim sürecinde işgününün uzatılmasıyla ilgili olarak vardiya sisteminin keşfedilişi üzerinde durur.

[205] Age, s.242.

"Emek-gücünün" der Marx, "doğal günün sınırları ötesinde, geceye geçecek şekilde uzatılması, yalnızca, geçici bir etki yapar. Böylece, ancak vampirin, emeğin canlı kanına olan susuzluğu azıcık giderilmiş olur. İşte bunun için, günün 24 saati boyunca, emeğe el konulması, kapitalist üretimin kaçınılmaz eğilimidir."[206] Ancak, tek bir işçinin 24 saat boyunca sömürülmesi mümkün olmadığı için "Gündüz, emek-gücü tükenenlerle, gece tükenenler arasında bir nöbetleşme gereklidir." Böylece, kapitalist üretimin 24 saat boyunca kesintisiz devamını mümkün kılan vardiya sistemine geçilmiş olur. Marx, vardiya sistemi ile birlikte, kadın ve çocukların da gece işlerinde çalıştırılmaya başlandığını ve bunun yarattığı sonuçların korkunç olduğunu belirterek 1865 tarihli resmi bir rapordan şu satırları aktarır:

[206] Age, s.252.

> Çocukların olağan zamanlarda olduğu gibi sıkı zamanlarda da gece ve gündüz çalıştırılması, bunların sık sık aşırı-çalıştırılmalarına ister istemez yol açmaktadır. Bu saatler, bazen yalnız düpedüz zulüm değil, çocuklar için inanılmayacak derecede uzundur.[207]

[207] Age, s.253.

Marx, yine aynı rapordan bu uzun çalışma saatleriyle ilgili çeşitli örnekler verir. Buna göre, sac levha fabrikasında çalışan bir çocuk, haftanın dört gecesi, sabah 6.00'dan akşam 20.30'a kadar, yaklaşık altı ay boyunca çalışmıştır. 9 yaşındaki diğer bir çocuk ise bazen arka arkaya 12 saatlik üç vardiya boyunca çalışmış, 10 yaşına geldiğinde ise aralıksız iki gün iki gece çalışmıştır. Bir başka çocuk ise bir dökümhanede bir hafta boyunca sabah 6.00'dan gece 24.00'e kadar çalışmış ve işe devam edemez hale gelmiştir.[208]

[208] Age, s.253-254.

Marx, bu örneklerin ardından işin 24 saat kesintisiz devam etmesinin kapitalistler açısından taşıdığı önemi, aynı raporda yer alan fabrika sahiplerinin açıklamalarına dayanarak gösterir. Bu açıklamalarda, kapitalist rasyonalitenin kâr ve verimlilikten başka yasa tanımayan ve insan hayatını hiçe sayan dilini açık bir şekilde görebiliriz. Örneğin, yaşı 18'in altında 500 çocuğun çalıştığı ve bu çocuklardan 170 kadarının da 13 yaşından küçük olduğu bir çelik fabrikasının sahibi, -Marx'ın parantez içindeki cümlelerle

"müdahale ettiği"- açıklamasında şöyle der: "18 yaşından küçüklerin, 24 saatte 12 saatten fazla çalışmamalarının istenmesine herhangi bir itiraz olacağını sanmıyorum. Ama gece işinde çalışacaklar için 12 yaşın üzerinde bir sınır çizilebileceğini biz düşünmüyoruz. Geceleri çocuk çalıştırmamıza izin verilmemektense, 13 ya da hatta 14 yaşından küçük çocukları çalıştırmamızın önlenmesi daha yerinde olur. Gündüz vardiyasında çalışan çocukların gece vardiyasında da çalışmaları gerekir, çünkü gece vardiyasında yalnız erkekler çalışamaz, bu, onların sağlıklarını mahveder. … Bununla birlikte, her hafta değişirse gece çalışmasının zararlı olacağını sanmıyoruz. (…) Biz gece çalışanların da, yalnızca gündüz çalışanlar kadar sağlıklı olduklarını görüyoruz. … 18'inden küçük çocukların, gece çalıştırılmasına izin verilmemesine itirazımız, masrafların artması nedenine dayanabilir, zaten tek neden de budur. (Ne de kurnazca bir bönlük!) Bu artışın, işin başarıyla yürütülmesi yönünden, kaldırılamayacak kadar büyük olduğu kanısındayız. (Ne tatlı dilli düzmece!) Burada emek zaten kıt, böyle bir düzen konursa daha da kıtlaşır."[209]

209 Age, s.256.

İşgünün uzunluğuna, emeğin sınırsız sömürüsüne, kadın ve çocukların berbat koşullarda uzun saatler boyunca çalıştırmalarına ilişkin tüm bu anlatılanların, kapitalizmin tarihöncesine ait olduğu ve bugün için hiçbir anlam taşımadığı düşünülebilir. Böylesi bir düşünce tarzına, Marx'ın *Kapital*'in Almanca birinci baskısına yazdığı önsözdeki bir cümleyle karşılık verilebilir: "*De te fabula narratur!*" "Anlatılan senin hikâyendir" anlamına gelen bu sözü Marx, Alman işçi sınıfının içinde bulunduğu durumun *Kapital*'de anlatılan kadar kötü olmadığını düşünen Alman okurlara yönelik bir uyarı olarak söylemişti. Çünkü "Sanayi yönünden daha çok gelişmiş bir ülke, daha azgelişmiş bir ülkeye ancak kendi geleceğinin imgesini gösterir" ve benzer bir süreç çok yakında Almanya'da da yaşanacaktır. "*De te fabula narratur*", bugün başka bir şekilde kullanılabilir. Kapitalizmin bu ilk dönemine ait betimlemelerin, gelişmiş kapitalist ülkelerde çoktan geçerliliğini yitirdiği söylenildiğinde, dünyanın geri kalanı için halen geçerli olduğu ortadadır ve tam da bu nedenle halen daha "Anlatılan senin hikâyendir."

Marx'ın, işgünüyle ilgili olarak tüm bu anlattıklarının salt "nesnel" ya da "bilimsel" birer analizin parçaları olduğunu düşünmek mümkün değildir. Marx, burada açık bir şekilde, kapitalist üretimin hayata yönelttiği saldırıyı ifşa etmek niyetindedir ve bu ifşa hiç de öfkeden ve nefretten arındırılmış değildir. Aksine, işgününün olabildiğince uzatılmasına, küçücük çocukların günler ve geceler boyu çalıştırılmalarına, işçilerin son derece sağlıksız koşullarına dair her satırda, hayatın bu şekilde alçaltılışına ve değersizleştirilişine yönelik derin bir öfkeye ve bunun müsebbiplerine yönelik derin bir nefretle karşı karşıyayızdır. Marx, zamanın kapitalist

temellükünün, “kişinin eğitimi için, düşünsel gelişimi için, toplumsal etkinliklerini ve toplumsal ilişkilerini yerine getirebilmesi için, bedensel ve ussal etkinliklerini serbestçe kullanması için” gereken tüm zamanın kapitalist üretim için “boş bir lakırdı”dan ibaret olduğunu söyler. Üstelik sermaye, “kör ve önüne geçilmez tutkusuyla” ve “artıdeğere duyduğu kurt açlığıyla” insanın manevi değil, fiziksel varoluşuna da saldırır:

> İnsan bedeninin büyümesi, serpilip gelişmesi ve sağlığının devamı için gerekli olan zamanı gaspeder. Temiz hava ile güneş ışığının tüketilmesi için gerekli olan zamanı bile çalar. Yemek zamanına el koyarak elinden geldiğince onu da üretim sürecine katar, böylece, ocağa kömür atılır, makineye yağ verilir gibi, işçiye de, üretim aracıymış gibi yiyecek verilir. Bedensel gücün yerine gelmesi, derlenip toparlanması, tazelenmesi için gerekli sağlıklı uyku süresi, tamamen tüketilmiş bir organizmanın şöyle böyle canlanması için kaçınılmaz birkaç saatlik uyuklamaya indirgenmiştir. (…) Emek gücünün ömrünün uzunluğu sermayeye vız gelir. Onu ilgilendiren tek şey, bir işgünü boyunca akışı sağlayabilecek azami emek-gücüdür. Bu amacına, tıpkı açgözlü bir çiftçinin, toprağın verimliliğini tüketerek ondan elden geldiğince fazla ürün koparması gibi, işçinin yaşamını kısaltarak ulaşır.[210]

210 Age, s.259.

Bu nedenle Marx, kapitalist üretim tarzı “İnsan emek-gücünü, normal, manevi ve fiziksel gelişme koşullarını ve işlevlerini yozlaştırır” der.[211] Ancak sermaye, tükettiği emek-gücünün yerine, nüfus fazlası nedeniyle, yenisini koyabildiği için, “İnsan soyunun adım adım yozlaşması ve en sonu insanlıktan çıkması olasılığı karşısında da, dünyanın batma olasılığı kadar az ilgilidir. “*Apres moi le deluge!”* (Benden sonra tufan), her kapitalistin ve bütün kapitalist ulusların sloganıdır. Demek ki, sermaye, toplumun koyduğu zorunluluklar olmaksızın işçinin sağlığına karşı da, yaşayacağı ömrün uzunluğuna karşı da vurdumduymazdır.” Tam da bu nedenle, normal bir işgününün tesisi, kapitalistin rızasıyla değil, ancak sınıf mücadelesi sayesinde mümkün olabilir.

211 Age, s.260.

Marx, işgününün sınır tanımaz bir şekilde uzatılışının, ancak “18. yüzyılın son üçte birinde” gerçekleştirilebilmiş olduğunu söyler. İşçi sınıfı, hayatına yönelik bu büyük saldırıya karşı, “yeni üretim sisteminin gürültüsü patırtısıyla” kapıldığı şaşkınlıktan sıyrılır sıyrılmaz harekete geçmiş, ancak 1833 tarihli Fabrika Yasası’na kadar, ortaya somut herhangi bir şey çıkmamıştır. Marx, “Sermayenin ruhu açısından, hiçbir şey, 1833’ten

1864’e kadar olan İngiliz Fabrika Yasaları tarihi kadar ilginç değildir” der.[212] Sahiden de bu yasalar, hayatın ve zamanın kapitalist gaspını, sermayenin yetişkin erkek işçilerin sınırsız bir şekilde sömürülüşü için duyduğu ihtiraslı tutkuyu, ve kadınlarla çocukların kapitalist üretim sürecine dahil edilişlerini bütün çıplaklığıyla ortaya koyar niteliktedir. Aynı yasalar, bugün herkes için son derece doğal olarak görülen kimi hakların, örneğin sınırlanmış bir işgününün ya da hafta tatilinin, ne kadar uzun uğraşlar neticesinde kazanılmış olduğuna da işaret etmektedir.

212 Age, s.271.

1833 tarihli Fabrika Yasası’na göre, “normal fabrika işgünü, sabahın beş-buçuğundan akşamın sekiz-buçuğuna” kadardır. Bu çalışma saatleri içerisinde 13 ile 18 yaş arasındaki kimseler saati geçmemek koşuluyla çalıştırılabilecekler, ancak bunlara günde 1,5 saat yemek paydosu verilecektir. Aynı yasa, kimi istisnalar dışında 9 yaşından küçük çocukların çalışmasını yasaklarken, 9 ile 13 yaş arasındaki çocukların çalışmasını günde 8 saat ile sınırlandırmıştır. Ayrıca, 9 ile 18 yaş arasındaki herkese gece işi, yani akşam 20.30 sabah 5.30 arasındaki çalışma yasaklanmıştır. Sermayenin buna yanıtı ise vardiya sistemini devreye sokmak olmuştur ve “Böylece örneğin 9 ile 13 yaş arasındaki bir posta çocuk, sabah beş-buçuktan öğleden sonra bir-buçuğa kadar, bir başka posta çocuk, öğleden sonra bir-buçuktan gece sekiz-buçuğa kadar” çalıştırılabilecektir.[213] Parlamentoda çıkarılan başka yasalarla, 1 Mart 1834’den itibaren 11 yaşından küçük, 1 Mart 1835’den itibaren 12 yaşından küçük ve 1 Mart 1836’dan itibaren 13 yaşından küçük çocukların fabrikalarda sekiz saatten fazla çalıştırılmaması öngörülmüştür. Çocukluk yaşının, “10’da, haydi bilemediniz 11’de”[214] sona erdiğini düşünen sermayenin direnişlerine rağmen, bu yasa 1835’de yürürlüğe girmiş ve 1844’e kadar da değişmeden kalmıştır.

213 Age, s.272.

214 Age, s.273.

Ancak, “yasanın fabrika çalışmasını önce kısmen sonra da bütünüyle düzenlediği on yıl içersinde, fabrika denetmenlerinin resmi raporları, yasanın uygulanmasının olanaksızlığı konusundaki şikâyetlerle” dolmuş durumdadır. Çünkü yasa, işe ne zaman başlanıp ne zaman bitirileceği ve yemek paydosunun ne zaman verileceği gibi hususları tamamen “sermaye

ağalarının keyfine” bırakmaktadır. Ayrıca, yeni keşfedilen “vardiya sistemi” ile “yük beygirleri belli duraklarda değiştirileceği yerde, yalnızca değişik duraklarda yeniden işe” koşulmaktadırlar.[215]

215 Agy.

Dolayısıyla çok geçmeden fabrikaların çoğunda eski uygulamalara tekrar dönülmüş ve bunlar herhangi bir cezai uygulama ile karşılaşmamışlardır. 1844 yılına gelindiğinde, işçilerin uzunca bir süredir On Saatlik Yasa’yı bir seçim sloganı haline getirmiş olmaları ve fabrikatörlerin Tahıl Yasaları’nın kaldırılması için giriştikleri kampanyada işçi sınıfının yardımına ihtiyaç duymaları gibi kimi gelişmeler, 7 Haziran 1844 tarihli Ek Fabrika Yasası’nı gündeme getirmiştir. Bu yasa ile 18 yaşın üzerindeki kadınlar, genç işçilerle eşit duruma getirilmiş ve çalışma süreleri 12 saat ile sınırlandırılıp, gece çalışmaları da yasaklanmıştır. Ayrıca 13 yaşın altındaki çocukların emek-zamanı 6,5 saatle sınırlanmıştır. Yasa, “sözde vardiya sisteminin” kötüye kullanımını engellemeyi amaçlamakta ve bu nedenle de kimi düzenlemeler getirmektedir. Buna göre, çocuk ve gençlerin çalışma saatleri bu çocuk ya da gençlerin sabah işe başladıkları zamandan itibaren hesaplanacak, zaman resmi saate göre, örneğin fabrikaya en yakın tren istasyonunun saatine göre hesaplanıp, işin başlama, sona erme ve yemek saatleri bir levhaya okunaklı bir şekilde yazılacak ve yemek paydosu için verilen ara, öğleden sonra 15.30’dan önce verilecektir.[216] Sermayenin buna yanıtı, avam kamarasına çalıştırılabilecek en küçük çocuk yaşını 9’dan 8’e indirtmek olmuştur. Ancak 1846-1847 yılları işçi sınıfı için büyük kazanımların elde edildiği bir dönem olarak tarihe geçmiştir. Bu dönem, kapitalistler açısından, Tahıl Yasaları’nın kaldırılışıyla beraber başlayan serbest ticaret çağını müjdelerken, işçi sınıfı açısından çartist hareket öncülüğünde yürütülen mücadelenin en yüksek seviyeye ulaşması anlamına gelmektedir. 8 Haziran 1847 tarihli yeni Fabrika Yasası ile, 13 ile 18 yaş arasındaki tüm kimseler ve bütün kadınlar için işgünü 11 saate indirilmiş, 1 Mayıs 1848’den itibaren de işgününün, kesin olarak 10 saat ile sınırlandırılması kararlaştırılmıştır. Sermayenin buna yanıtı önce işçi ücretlerini aşağı çekmek, sonra da bu yasanın kaldırılması için bizzat fabrika işçilerinin, kimi zaman tehdit, kimi zaman rüşvetle faaliyete geçmelerine çalışmak olmuştur. Ancak bu girişimler başarısızlıkla sonuçlanmış ve yasa 1 Mayıs 1848’de yürürlüğe girmiştir.

[216] Age, s.273.

Fakat çartist hareketin liderlerinin tutuklanarak örgütünün dağıtılmasıyla İngiliz işçi sınıfının kendi gücüne olan güvenini yitirmesi ve 1848 Devrimleri'nin başarısızlığa uğraması, sermayeye beklediği fırsatı vermiş ve işçi sınıfının kazanımları bir çırpıda devre dışı bırakılmıştır. Marx'ın sözleriyle:

> Paris'teki Haziran ayaklanması ile bu ayaklanmanın kanlı bir biçimde bastırılması, Kıta Avrupası'nda olduğu kadar İngiltere'de de egemen sınıfların bütün fraksiyonlarını, toprak ağaları ile kapitalistleri, borsa kurtları ile dükkancıları, himayeciler ile serbest ticaretçileri, hükümet ile muhalefeti, rahipler ile zındıkları, genç orospular ile yaşlı rahibeleri, mülkiyetin, dinin, ailenin ve toplumun kurtarılması ortak feryadında birleştirdi. İşçi sınıfı, her yerde lanetlenmiş, yasadışı ilan edilmiş ve suçlanmıştı. Artık fabrikatörlerin elini-kolunu bağlayan bir şey kalmamıştı. Şimdi yalnızca On Saatlik Yasaya karşı değil, 1833'ten beri emek-gücünün 'serbestçe' sömürülmesini bir ölçüde sınırlandırmayı amaçlayan bütün yönetmeliğe karşı da başkaldırdılar. Bu isyancı kapitalistlerin 'ellerinin' derilerinden başka kaybedecek bir şeyleri olmadığı için son derece ucuz, alaylı bir dikkatsizlik ve terörcü bir enerjiyle iki yıldan fazla sürdürülen kölelikten yana minyatür bir isyandı.[217]

[217] Age, s.278.

1848 Devrimleri'nin yenilgiye uğramasının ardından On Saatlik Yasa fiilen geçersiz hale gelmiştir. Böylelikle kadınlar ve çocuklar, yeniden sınırsız bir şekilde kapitalist üretim sürecine dahil edilmişlerdir. Ancak, işçi sınıfının, müttefiklerinin ve saldırı gücünün artışı, 1860 ve sonrası boyunca elde edilen kazanımlarla, Avrupa'nın birçok yerinde 10 saatlik bir işgününe ulaşılmasını sağlamıştır.

Marx, "yaşam kaynakları tehdit edilen toplum"un işgününün uzatılması karşısında harekete geçmesi ve "uzunluğu yasa ile belirlenmiş normal işgününe" ulaşılmasının ardından[218] kapitalistin işgününün uzatılmasını artık imkânsız gördüğünü, bu nedenle de, emeğin yoğunlaştırılması için çaba gösterdiğini söyler, bu ise beraberinde makineleşmenin hızlandırılmasını gerektirecektir:

[218] Age, s.393.

> İşçi sınıfının gitgide büyüyen başkaldırısı, parlamentoyu, çalışma saatlerini zorunlu olarak kısaltmaya ve gerçek anlamda fabrikalarda normal bir işgününün uygulanmasına zorladığı ve bunun sonucu, artı-değer üretiminin işgününün uzatılmasıyla çoğaltılması yolu bütünüyle

> kapatıldığı andan itibaren, sermaye, olanca gücüyle, nispi artı-değer üretimini, makinelerdeki gelişmeleri hızlandırarak elde etmeye yönelmiştir.[219]

219 Agy.

Emeğin bağımlılığının tamamlanışı olarak fabrika sistemi

İşgünü saatlerinin yasalarla belirlenir hale gelmesiyle birlikte, işçinin çalışma saatlerinde çok daha disiplinli bir şekilde çalışması, denetimin artışı ve işbölümündeki farklılaşma kaçınılmaz hale gelir. Makineleşme, "işçinin makine üzerinde çalışmayı, kendi hareketlerini otomatın tekdüze ve sürekli hareketine uydurabilmesi için ta çocukluk yıllarından öğrenmesini" zorunlu kılar.[220] Makine böylelikle işçiyi, "parça makinenin bir kısmı haline" sokar ve böylelikle işçinin "tümüyle fabrikaya ve dolayısıyla kapitaliste olan çaresiz bağımlılığı da tamamlanmış olur". "El zanaatleri ile manüfaktürde" der Marx, "işçi aleti kullanırdı, oysa fabrikada, şimdi, makine, işçiyi kullanmaktadır. Orada, emek aracının hareketi işçiden geliyordu, burada ise makinenin hareketlerini izlemek zorunda olan odur. Manüfaktürde işçiler canlı mekanizmanın birer parçasıydı. Fabrikada onun yalnızca canlı bir eklentisi olan işçiden bağımsız cansız mekanizma vardır."[221] Marx, Engels'in makineleşmenin işçiyi modern zamanların Sisyphus'u haline getirişine işaret eden şu satırlarına atıfta bulunur:

220 Age, s.403

221 Age, s.405.

> Aynı mekanik işin tekrar tekrar yapıldığı bu bitip tükenmez sefil can sıkıntısı ve alınteri, aynen Sisyphus'un işine benzer. Sırtlanılan ağır iş yükü, tıpkı bir kaya parçası gibi durmadan perişan işçinin üzerine yuvarlanır.[222]

222 Agy.

Modern fabrikadaki iş, bir yandan sinir sistemini tüketirken, bir yandan da kasların çok yanlı çalışmasını engellediği için, işçinin "hem vücut, hem de zihin faaliyetlerindeki özgürlüğün her atomunu tümüyle elinden alır." Makine işçiyi işten kurtarmaz, ama işin bütün ilginçliğini yok eder ve tam da bu nedenle, işin hafiflemesi bile bir çeşit işkenceye dönüşür. Marx, bütün

emek süreçlerinin aynı zamanda bir artı-değer yaratma süreci olduğunu ve bu sürecin ortak özelliğinin, işçinin emek araçlarını kullanmayıp, emek araçlarının işçiyi kullanması olduğunu söyler. Ancak, “Bu tersine dönüş, ilk kez yalnız fabrika sisteminde kesin ve somut bir gerçeklik kazanır” ve bu ölü emeğin, yaşayan, canlı emek üzerindeki tamamlanmış egemenliği demektir:

> Otomat haline dönüşen emek aracı, emek-sürecinde işçinin karşısına, canlı emek-gücüne egemen olan ve onu bitirip tüketen sermaye ve ölü emek şeklinde çıkar.[223]

223 Agy.

Bu tamamlanmış egemenlik aynı zamanda, bireyin ve onun özel hünerinin, kendisine dışsal olan devasa güçler karşısında ufalıp kaybolması anlamına gelir:

> Fabrika işçisi için önemsiz olan her bireyin özel hüneri, bilim, dev fizik güçler, ve fabrika mekanizmasında somutlaşan ve bu mekanizma ile birlikte ‘patron’un gücünü oluşturan kitle emeği karşısında, küçücük bir miktar olarak yok olup gider.[224]

224 Agy.

Modern fabrika sistemi ile patronun özgüveni varabileceği en yüksek noktaya ulaşır. Çünkü patron, makine üzerinde kurduğu tekelle birlikte, bir yandan makinenin iş sürecinde işçiden çok daha büyük bir rolü olduğunu, öte yandan fabrika işçilerinin hünerinin son derece kolay öğrenilebilecek, dolayısıyla çabucacık ikame edilebilecek bir şey olduğunu söyleyebilecek bir hale gelir.

Marx, makineleşmenin işçi üzerindeki denetim ve gözetleme artışını zorunlu kıldığını, bu nedenle fabrikanın askeri bir disiplinle çalışması gerektiğini, bunun ise sınıf üzerinde bir bölünmeye sebep olacağını söyler. Çalışanlar, böylelikle işçiler ve gözcüler, ya da askeri terimlerle söylemek gerekirse, “sanayi ordusunun erleri ve çavuşları diye sınıflara” bölünmüş olurlar.[225] Disiplinli çalışma gerekliliğiyle birlikte ortaya çıkan fabrika yönetmeliğinin sermayenin işçiler üzerindeki egemenliğinin bir belgesi olduğunu belirten Marx, “köle çalıştıranların ellerindeki kamçının yerini, şimdi gözcülerin elindeki ceza kitabı alıyordu” der ve bu noktada tekrar Engels’e bir atıfta bulunur:

225 Age, s.406.

> Burjuvazinin, proleteryayı bağladığı tutsaklık, hiçbir yerde fabrika sisteminden daha açıkça gün ışığına çıkmamıştır. Burada bütün özgürlükler hem yasada ve hem de gerçekte sona erer. İşçilerin saat beş-buçukta fabrikada olmaları gerekir. Birkaç dakika geç kalsalar cezalandırılırlar; 10 dakika gecikirlerse, kahvaltıdan sonraya kadar içeri alınmazlar ve böylece, dörtte bir günlük ücreti kaybetmiş olurlar. Komuta ile yemek, içmek ve uyumak zorundadırlar. … Despot çan sesiyle yatağından kaldırılır, kahvaltıdan, yemekten çağırılır. Ve fabrikada başından neler geçer? Burada patron mutlak yasakoyucudur. Gönlünün dilediği gibi yönetmelikler yapar; burada keyfince değişiklikler, ekler yapar; ve en budalaca şeyleri koysa, mahkemeler, işçiye şöyle söyler: "Bu sözleşmeye gönlünüzle girdiğinize göre, şimdi onu yürütmek zorundasınız." … Bu işçiler, dokuz yaşından başlayarak ölene kadar, bu maddi ve manevi işkence altında yaşarlar.[226]

226 Age, s.407.

Fabrika sistemi işçinin hayatına onu yalnızca bir otomat parçası haline getirerek saldırmaz; burada söz konusu olan aynı zamanda onun biyolojik varlığıdır da. Çalışma sürecinde her duyu organı, "yapay olarak yükselen sıcaklık, toz-toprak dolu hava, kulakları sağır edici gürültü ile" büyük zarar görür. Çalışma sürecinde ölen ve yaralananlar ise, "sanayi savaşındaki ölü ve yaralı listelerinde yerlerini" alırlar.[227] Fabrika sisteminde toplumsal üretim araçlarında sağlanan tasarruf, işçinin yaşaması için zorunlu olan, "yer, ışık, hava ve üretim sürecinin beraberinde getirdiği tehlikelere karşı onun yaşamını korumak için alınacak her türlü önlem"in çalınmasıyla birlikte bir soygun anlamına gelir.[228]

227 Age, s.408.
228 Age, s.408.

İşçi ile makine arasındaki mücadele

İşçi ile kapitalist arasındaki savaşım, makineleşme ile birlikte işçiyle cisimleşmiş sermaye arasındaki savaşıma dönüşür; işçinin başkaldırısı bizzat sermayenin somutlaşmış şekli olan makineye yönelir. Marx, işçi ile makine arasındaki mücadeleyi anlatmaya, bu mücadelenin kısa bir tarihçesini vererek başlar. Birkaç işçinin işini görebilen ilkel makinelerin icat edilmeye başlandığı 16. yüzyıldan itibaren tüm Avrupa'da, makinelerin işlerini ellerinden alacağını düşünen işçiler, mücadelelerini bu makinelerin

kullanılmaması doğrultusunda yürütmüşlerdir. İlginç olan, bu mücadelenin devlet nezdinde karşılık bulması ve kimi zaman Hamburg gibi şehirlerde senato kararı ile şehir meydanında yakılan söz konusu makinelerin ancak icatlarından yaklaşık 200 yıl sonra kullanımlarının serbest bırakılmasıdır. Marx, İngiltere'de de, 1758 yılında su gücüyle çalışan bir yün kırpma makinesinin 100.000 işçi tarafından ateşe verildiğini ve tarama makinelerine karşı da 50.000 kişinin parlamentoya dilekçe verdiğini anlatır. Yine İngiltere'de, 18. yüzyılın ilk 15 yılında büyük bir kitlesellik kazanan Luddite hareketi, günümüzde doğrudan eylem diye adlandırılan bir tarzla, makine tahribatlarına yönelmişti. Marx'ın dediği gibi; "İşçilerin makine ile sermayeyi birbirinden ayırt etmeleri ve saldırılarını maddi üretim araçlarına değil, bunların kullanılış tarzına yöneltmeyi öğrenmeleri için, hem zamana, hem de deneyime ihtiyaçları vardı."[229]

229 Age, s.411.

Marx, emek aracının, "makine şeklini alır almaz, bizzat işçinin rakibi" haline geldiğini söyler. Makineleşme, işbölümü içerisinde uzmanlaşan işçinin yaptığı işin artık makine tarafından yapılması anlamına geldiği için, "İşçinin emek-gücünün kullanım-değeri ile birlikte değişim-değeri de yok olur." İşçi bu durumda satılamaz hale gelmiştir. Makineleşme ile birlikte işçi sınıfının fazlalık haline gelen kısmı, "Yani sermayenin kendi kendisini genişletmesi için hemen gereksinmesi bulunmayan bu kesim, ya eski elzanaatları ve manüfaktür ile makine arasında eşit olmayan koşullar altında geçen bir savaşımda yokolur, ya da sanayinin daha ulaşılabilir kollarına akar, emek pazarını doldurur ve emek-gücünün fiyatını değerinin altına düşürür."[230] Marx, makineleşmenin işçi sınıfı üzerinde yarattığı sefalete örnek olarak, İngiliz el dokumacılarının birkaç on yıl süren yok oluşlarını gösterir. Bu işçilerin çoğu açlıktan ölmüşler, "Pek çok aile ise günde 2,5 peni ile uzun süre bitkisel bir yaşam sürmüşlerdir." Benzer bir süreç, Hindistan'da da yaşanmıştır. İngiliz pamuklu makinelerinin Hintli pamuk dokumacıları üzerinde yarattığı tahribattan, Marx, dönemin sömürge valisinin, "Buradaki sefaletin bir eşine tarihte zor rastlanır. Pamuk dokumacılarının kemikleri Hindistan ovalarını beyaza boyamıştır" şeklindeki cümlelerine atıfta bulunarak söz eder ve ekler: "Kapitalist üretim tarzının, işçiye karşı, bütünüyle emek araçlarına ve ürüne kazandırdığı bağımsız ve yabancılaşmış nitelik, makine aracılığı ile tam bir uzlaşmaz

çelişki halini almaktadır."[231] Marx son olarak, makinenin sermaye tarafından grevleri etkisiz hale getirmek için kullanılışından söz eder. Kapitalistler işçilerin artan taleplerini kullanmada makineyi bir silah olarak kullanmışlardır ve "Salt işçi sınıfının ayaklanmalarına karşı sermayenin eline silah vermek amacıyla 1830'dan beri yapılan icatların bir tarihini yazmak olanaklıdır."[232]

230 Age, s.412.

231 Age, s.413.

232 Age, s.417.

Makineleşmenin kapitalist üretim sürecinde, işçiyi bir otomatın parçası haline çevirerek onun hayatını adeta bir cıvata haline getirdiğini, işgününün uzatılmasıyla işçinin hayatından çaldığı süreyi artırarak onu sermayenin bir kölesi haline soktuğunu, emek sürecinin disipline edilişiyle işçinin boyunduruk altına alınışının tamamlandığını ve kadınlar ile çocukların da üretim sürecine dahil edilerek, sermayenin emrine koşulan insan sayısının nasıl artırıldığını, özetle doğrudan insan hayatına saldıran bir silah olduğunu gördükten sonra, şimdi kapitalist üretim ilişkilerinin fetişleşmiş doğası üzerinde durabiliriz.

C. Meta fetişizmi ya da özne ve nesnenin yer değiştirmesi

Marx'ın felsefi projesinin temelinde insan varoluşuna saldıran ve onu kendine bağımlı kılan güçlerin ifşası ve insanın özgürleşebilmesi için bu güçlerin ortadan kaldırılmasının bulunduğunu daha önce belirtmiştim. *Kapital*'in "Metaların Fetişizmi ve Bunun Sırrı" başlıklı kısmında Marx, yukarda üzerinde durduğum emeğin sermaye tarafından boyunduruk altına alınışının tarihsel anlatımından daha farklı bir şekilde, meta değişimine dayalı bir toplumdaki ilişkilerin çarpıtılmışlığı üzerinde durur. Burada amaçlanan, bizzat insanlar tarafından kurulan ilişkilerin, bir süre sonra insanlardan bağımsız bir hale gelişi ve insanları kendine tabi kılışının nasıl gerçekleştiğini göstermektir.

Marx, bir metanın ilk bakışta, “Çok önemsiz ve kolayca anlaşılır” gibi göründüğünü söyler. Sahiden de, söz konusu olan metanın kullanım-değeri olduğu sürece, o ister insan gereksinimlerini karşılayabilen özellikleri açısından, ister bu özelliklerin insan emeğinin ürünü olması yönünden ele alınsın, gizemli bir yanı yoktur.”[233] Dolayısıyla, metaların mistik özelliği, onların kullanım-değerlerinden kaynaklanmaz. Metaya gizemini veren olgu, ona harcanan emek-gücünün onun değerini belirlemesi ve üreticilerin birbirleriyle girdikleri ilişkilerin, ürünler arasındaki bir ilişki biçimini almasıdır:

233 Age, s.81.

> Metaın gizemli bir şey olmasının basit nedeni, onun içinde insan emeğinin toplumsal niteliği, insana, bu emeğin ürününe nesnel bir nitelik damgalamış olarak görünmesine dayanmaktadır; üreticilerin kendi toplam emek ürünleri ile olan ilişkileri, onlarla kendi aralarında bir ilişki olarak değil de, emek ürünleri arasında bir ilişki olarak görünmesidir.[234]

234 Age, s.82.

Marx, insanların aslında kendi aralarında olan ilişkilerini, değiştikleri metalar arasındaki bir ilişkiymiş gibi görmelerini, ancak bu sayede aralarında bir ilişki olduğunu tahayyül edebilmelerini, insanların dinle olan ilişkisine benzetir. Nasıl ki, dinde, “İnsan beyninin ürünleri, bağımsız canlı varlıklar gibi görünür, ve hem birbirleriyle, hem de insanoğlu ile ilişki içine girerler. İşte metalar aleminde de, insan elinin yarattığı ürünler için de durum aynıdır.”[235] Yani dinsel kategorilerin, insan zihninde yaratılmış olmalarına rağmen, bir süre sonra kendi “gerçekliklerini” kazanmaları ve insanlar arasındaki ilişkilerden bağımsız, denetlenmesi mümkün olmayan, aksine insanı denetleyen güçler haline dönüşmeleri gibi, metalar da aslında insanlar tarafından üretilmelerine ve değiş tokuş edilmelerine rağmen, bir süre sonra kendi gerçekliklerini kazanmakta, böylelikle hem insanlar arasındaki ilişkiyi, -aslında çalışan bireyler arasında gerçekleşen ve doğrudan toplumsal olan bir ilişkiyi- tersine çevirerek bir meta-değişimi ilişkisine, yani ancak dolayım yoluyla mümkün olan bir ilişki biçimine, hem de şeyler arasındaki bir ilişki biçimine çevirmektedirler. Daha açık söylemek gerekirse, burada insanların birbirleri ile olan ilişkileri, işbölümü içerisinde sahip oldukları konumlardan kaynaklanan bir ilişkiye

dönüşmüştür ve aslında işbölümü insanlar tarafından yaratılmış olmasına rağmen, insanları kontrol eder hale gelmiştir. Marx'ın sözleriyle;

235 Age, s.83.

> Ürünlerin üzerine etiket gibi yapışan değer olma özelliği, birbirleri karşısına tekrar tekrar değer nicelikleri olarak çıkmaları ile kararlılık kazanır. Bu nicelikler, üreticilerin iradeleri, öngörüleri ve davranışlarından bağımsız olarak durmadan değişir. Bunlar için, kendi toplumsal etkinlikleri, nesnelerin etkinlikleri biçimini alır ve onlar nesneleri yöneteceğine, nesneler onları yönetir.[236]

236 Age, s.85.

Alman İdeolojisi'nde yer alan şu pasaj daha açıklayıcıdır: "Toplumsal güç, yani işbölümünün koşullandırdığı çeşitli bireylerin elbirliğinden doğan on kat büyümüş üretici güç, bu bireylere bir araya gelmiş kendi öz güçleri gibi görünmez, çünkü bu elbirliğinin kendisi de, gönüllü değil, doğaldır; bu güç bireylere, kendilerinin dışında yer alan, nereden geldiğini, nereye gittiğini bilmedikleri, bu yüzden de artık hükmedemedikleri, tersine, şimdi insanlığın iradesinden ve gidişinden bağımsız, bir dizi gelişim evrelerinden, aşamalarından geçen, insanlığın bu irade ve gidişini yöneten yabancı bir güç gibi görünür." (Karl Marx, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1999, s.60.)

O halde kapitalist üretim biçimi, nesneleri özneleştirmiş ve özneleri de nesneleştirmiştir. Bu, kapitalizm öncesi üretim biçimlerinde insanların özgür oldukları ve hiçbir güç tarafından yönetilmedikleri anlamına gelmez. Kapitalizm öncesi üretim biçimlerinde de, -örneğin feodalizmde- sömürü ve tahakküm ilişkileri mevcuttur ve emeğin ürününe el konulmaktadır. Ancak, bu üretim biçimlerinde, "Emeğin ve emek-ürünlerinin kendi gerçeklikleri dışında hayali bir biçime bürünmelerine gerek yoktur." Çünkü toplumun işleyişi içersinde, bunlar, ayni hizmetler ve ayni ödemeler biçimini alırlar. Dolayısıyla Marx'ın felsefi projesinde hayatın savunulması, yalnızca kapitalist sömürünün ortadan kaldırılması talebinden kaynaklanmaz. Burada amaçlanan daha büyük bir şey vardır. Kapitalist üretim ilişkilerinin aşılması ile birlikte insanların üzerindeki tahakküm, hem başka insanlar tarafından kurulmuş olan, hem de üretim tarzından kaynaklanan tahakküm, ortadan kaldırılmış olacak ve böylelikle insanın gerçek anlamıyla özgürleşmesi sağlanacaktır.

Sonuç

Çalışmanın başında, hem Marx'ın hem Nietzsche'nin çağlarına karşı büyük bir öfkeyle dolu olduklarını söylemiştim. Bu öfkenin yöneldiği yeri, önceki bölümlerde göstermeye çalıştım. Bu öfke, Nietzsche söz konusu olduğunda, "katı olan her şeyin buharlaştığı" bir dünyada, geçmişin katı, sınırları belli, kişilerin konumlarının doğuştan edinildiği, o "mutlu" günlerine geri dönüş özlemini besleyip büyütüyor; bu özlem büyüdükçe ve Nietzsche geçip gitmekte olanın bir daha asla geri dönmeyeceğini anladıkça, Nietzsche'nin öfkesi daha da artıyordu. Nietzsche'nin modern topluma yönelik derin öfkesine rağmen, onu yıkmak ya da aşmak için kolektif bir çözüm geliştirememesini, onun bu umutsuzluğunda aramak gerekir. Kölelerin sokaklara döküldüğü, uzaklık pathosunun silinip gittiği, eşitlik talebinin böylesine yükseldiği bir zaman diliminden kaynaklanan bu umutsuzluk hali nedeniyledir ki, çözüm artık yalnızca bireysel olabilir. Nietzsche'nin bireyi, ayaktakımının uzağında, herhangi bir olay karşısında çoğu kez umursamaz bir şekilde geçip gitmeyi tercih ederek, kendisini öldürmeyenin güçlü kıldığını düşünerek, sanatla, bilimle ve felsefeyle uğraşarak, kendi kaderini severek, hayatı her şeyin sonrasızca geri dönüşü ilkesi gereğince daima olumlayarak ve güç istencine yaslanarak yaşamayı seçecektir. Nietzsche, "yanlış bir hayatın doğru yaşanamayacağını" bilmediğinden, "Kişi nasıl kendisi olur?" diye sorar ve bu soruyu yanıtlamaya çalışır. Üstelik, onun "özgür tinli" insanı varolabilmek adına moderniteyle uzlaşır. Nietzsche'ye göre "Özgür düşünceliler, bilgiyi yalnız yaşayan insanlar yaşamdaki maddi hedeflerine, toplum ve devlet karşısındaki nihai konumlarına kısa sürede ulaşmış olacaklar ve örneğin küçük bir görevle ya da yaşamak için ancak yeten bir servetle, seve seve yetineceklerdir." Bunu yapmaları gerekir, çünkü büyük bir değişim halinde, ya da siyasal düzenin toplam değişmesi gibi bir durumda dahi, "Yaşamlarını çökertmeyecek biçimde yaşamaya hazırlayacaklardır kendilerini."

Nietzsche'nin özgür tinli bireyi, hiç olmazsa tek bir gün kendini gerçekleştirebilmek için haftanın diğer günlerinde özgürlüğünden kolayca vazgeçebilecektir. Özgür tinli, "Özgür olmayış, bağımlılık, hizmete hazır oluş günlerini de bilir haftanın. Ama zaman zaman bir özgürlük Pazar günü gelmelidir ona, yoksa katlanamaz yaşama."[237]

237 *İnsanca, Pek İnsanca 1*, s.237.

Ancak Nietzsche'de herhangi bir kolektif kurtuluş imkânının olmaması yalnızca bu umutsuzluktan kaynaklanmaz. Bu imkânsızlık, Nietzscheci düşünüş biçiminin doğal sonucudur da aynı zamanda. Nietzsche, köle ahlakına ve ondan kaynaklanan tüm düşünce biçimlerine yönelik büyük saldırısını, kitleleri bu saldırıya eşlik etmeye davet ederek taçlandırmaz. O, hayata yönelik saldırıyı uhrevi üslubuyla tebliğ edişi nedeniyle bir peygamber gibi görünmektedir; lakin evrensel bir kurtuluş imkânını dile getirmediği ve bunun nasıl gerçekleştirilebileceğini göstermediği için bir peygamber olmaktan çok uzaktır. Nietzsche'de, türün çoğunluğu, azınlığın lehine, türün sağlığının korunup, hayatın olumlanabilmesi oyununun dışında bırakılmış durumdadır. Bu bilinçli bir dışarıda bırakmadır, çünkü türün sağlığının korunması demek, türün tek tek bütün bireylerinin sağlığının korunması anlamına gelmez. Tıpkı, hayatın olumlanmasının, tek tek bütün bireylerin hayatı olumlayabilme potansiyeline sahip olabilmeleri ve yine tümünün hayatının olumlanması anlamına gelmemesi gibi. Nietzsche herkesi oyuna, kendi olmaya, üst-insan olmaya davet edemez. Çünkü, kişinin kendisi olmasının ya da üst-insan olabilmesinin yolu açıkça, diğerlerinin bunu yapmamasından, güç istememesinden, haddini bilmesinden geçmektedir. Hayat ancak, estetik bir şekilde, felsefe ve sanat aracılığıyla olumlanabilir. Ancak bunun toplumsal koşulları, çoğunluğunun bunu arzulamaması, sıralanma düzenindeki yerini bilmesi durumunda tesis edilmiş olacaktır. Endüstriyel toplumun ulaşmış olduğu noktada, böylesi bir tesisi mümkün kılacak aristokratik bir karşı-devrim ise artık imkânsız görünmektedir ve Nietzsche tam da bu nedenle Avrupa'nın gelecek 200 yılında nihilizmin hükümranlığını yürüteceğini ilan etmektedir.

Marx, *1844 El Yazmaları*'nda, modern zamanlarda insanın kendini evde hissetmeyişinden bahseder. Buradaki evde hissetmeyiş hali, psikolojik bir boyut taşısa da, bir metafor olmayıp, maddi bir gerçekliğe işaret eder. Kapitalizmde, "yoksul bir insanın oturduğu izbe, düşman bir konuttur,

‘ancak alın terini ve kanını ona adadığı oranda kendisine ait olan dışsal, kısıtlayıcı bir güçtür.’” İşçinin, burada “İşte, evimdeyim” demesi imkânsız bir hale gelmiştir. Çünkü işçi, “Kendini başka birinin evinde, hergün onu pusuda bekleyen ve kirayı ödemediği zaman dışarı atan bir yabancının evinde bulur. Aynı şekilde, kendi konutuyla, insanca bir konut -öteki dünyada, servet cennetinde bir ev arasındaki nitelik karşıtlığının da bilincindedir.”[238]

238 *1844 El Yazmaları*, s.127-128.

Marx’ın projesinde, bu kendini evde hissetmeme hali, psikolojik bir mesele olarak görülmez ve ne kişinin kendi hayatını sanatsal ya da felsefi bir şekilde olumlayabilmesi ile ne de *amor fati*[239] düsturunu yaşamının temel ilkesi yapmasıyla aşılabilir. Maddi koşullardan kaynaklanan bir sorun, ancak maddi koşulların değiştirilmesiyle çözülebilecektir. Kişinin kendini evinde hissedebilmesi için, sahiden de kendi evinde oturması gerekir. Bu nedenle, Nietzsche’den farklı olarak Marx’ta siyaset, insanın özgürleşebilmesi ve hayatın olumlanabildiği bir dünyanın kurulması projesinin merkezine yerleşir. Marx, sürüyü, oyunun koşullarını değiştirmek için, oyuna katılmaya davet eder; bu olmaksızın hiçbir şeyin mümkün olamayacağını bilir. Tam da bu davet nedeniyledir ki, Nietzsche’nin başaramadığını başararak, türe yönelik saldırının mahiyetini doğru bir şekilde kavrar. Bu nedenledir ki, sayfalar boyunca hayata, tüm felsefi kavranışlarından ve ona yüklenen değerlerden bağımsız olarak, biyolojik anlamıyla hayata yönelik saldırıyı anlatır. Uzun çalışma saatleri, insanlık dışı koşullar, kadınların ve çocukların köleliği, sömürü, makinenin işçiyi hiçleştirmesi bu nedenle Marx’ın meselesi haline gelir, hükümet raporları bunun için taranır, istatistikler bunun için verilir. Marx, türün varlığının devamı denilince, yüksek bir kültürün yaratılabilmesinin koşullarının devamlılığının sağlanmasını anlamaz. Kendini doğayı dönüştürerek bir tür varlığı kılan insanın, kendi öz gerçekleştirimini sağlayabilmesi için bu tür varlığının niteliklerine uygun bir hayatı sürdürebilmesinin koşullarının yaratılmasını anlar. Bu nedenle çağına baktığında, sürü ahlakının egemenliğini ilan edişini değil, kapitalist tahakkümden kaynaklanan sefalet ve yozlaşma yüklü insanlık durumunu görür. Marx, Nietzsche’den farklı olarak bu durumu şöyle betimler:

239 Latince, “kaderini sev.”

> Ondokuzuncu yüzyılımıza özgü büyük bir olgu var, hiçbir partinin yadsımadığı bir olgu. Bir yandan, bundan önceki insanlık tarihinin hiçbir evresinin aklına bile getirmediği sınaî ve bilimsel güçler ortaya çıkmaya başlamıştır. Öte yandan, Roma İmparatorluğunun son zamanlarında görülmüş korkunçlukları çok çok aşan çürüme belirtileri var. Günümüzde her şey kendi karşıtına gebe görünüyor. İnsan emeğini kısaltma ve verimli kılma olağanüstü gücüyle donanmış makineleri, insanı açlıktan öldürür ve aşırı kullanır durumda görüyoruz. Yeni ortaya çıkmış zenginlik kaynakları, garip bir gizemli büyü ile, yokluk kaynaklarına dönüşüyor. Sanat zaferlerinin, karakter kaybıyla satın alındığı görülüyor. İnsanlığın doğaya egemen olduğu aynı hızla, insan başka insanlara kul ya da kendi aşağılıklığının kölesi olacak gibi görünüyor. Bilimin saf ışığının bile bilisizliğin karanlık zemininden başka bir şeyi aydınlatmadığı görülüyor. Bütün icat yeteneğimiz ve ilerlememiz, zihinsel yaşamın maddi güçlere bağışlanmasına ve insan yaşamına maddi bir güçle ket vurulmasına varacak gibi görünüyor. Bir yanda modern sanayi ile bilim arasındaki, öte yanda modern sefalet ile çözülme arasındaki, bu uzlaşmaz karşıtlık, üretici güçler ile çağımızın toplumsal ilişkileri arasındaki bu uzlaşmaz karşıtlık apaçık, bunaltan ve varlığı tartışma götürmez bir olgudur.[240]

240 K. Marx, F. Engels, *Seçme Yapıtlar 1*, Çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, 1995, s.605.

Bu insanlık durumu, bu “insanlığın tarihöncesi” aşılmalıdır. Çünkü insanın özgürleşebilmesi ancak böyle bir aşmanın ardından mümkün olabilecektir ve sevinçli, olumlanabilen bir hayat, ancak böyle kurulabilecektir. Marx’ın cümleleriyle bitirmek gerekirse:

> Tıpkı, yabanıl insanın gereksinimlerini doyurmak, geçinmek ve yeniden yaşam üretmek için doğayla boğuşmak zorunda olması gibi, uygar insan da doğayla boğuşmak ve bunu bütün toplumsal biçimlenmelerde ve olanaklı bütün üretim tarzlarında yapmak zorundadır. İnsanın gelişmesiyle birlikte, gereksinimlerin bir sonucu olarak bu fiziksel zorunluluk ülkesi genişler; ancak aynı zamanda, bu gereksinimleri doyuran üretici güçleri de artar. Özgürlük, bu alanda yalnız toplumsallaşmış insan, doğa ile değiş-tokuşlarını akıllıca düzenleyen, doğaya kör doğa güçler olarak boyuneğecek yerde, doğayı denetimlerine alan, ve bunu en az enerji harcayarak ve kendi insan doğalarına en uygun ve yaraşır koşullarda başaran birleşmiş üreticiler için vardır. Ama, her şeye karşın, hala bir zorunluluk ülkesi olarak kalır. Onun ötesinde, kendinde bir amaç olan insani enerjinin gelişmesi, gerçek özgürlük ülkesi, ama ancak kendi tabanı olan bu zorunluluk ülkesiyle birlikte çiçeklenebilen gerçek özgürlük ülkesi başlar.[241]

241 Marx, *Kapital*, Üçüncü Cilt, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1990, s.720.

KAYNAKLAR

Hardt, Michael, *Deleuze Felsefede Bir Çıraklık,* Çev. İsmail Utku, Ali Öğretir, İstanbul, Birey Yayınları, 2004.

Marx, Karl, *1844 El Yazmaları,* Çev. Murat Belge, İstanbul, Payel Yayınları, 1975.

Marx, Karl, *Kapital -Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tarihi*, Birinci Cilt, Ankara, Sol Yayınları, 2000.

Marx, Karl, Engels Friedrich, *Seçme Yapıtlar 1*, Çev. Yurdakul Fincancı, Ankara, Sol Yayınları, 1995.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, Çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 1999.

Marx, Karl, *Grundrisse Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri,* Birinci Kitap, Çev. Arif Gelen, Ankara, Sol Yayınları, 1999.

Marx, Karl, *Felsefenin Sefaleti -Proudhon'un Felsefenin Sefaleti'ne Yanıt-,* Çev. Ahmet Kardam, Ankara, Sol Yayınları, 1999.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Kutsal Aile,* Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1994.

Nietzsche, Friedrich, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Zararı Üzerine*, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Say Yayınları, 1986.

Nietzsche, Friedrich, *Tan Kızıllığı Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler,* Çev. Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1997.

Nietzsche, Friedrich, *Şen Bilim,* Çev Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2004.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur,* Çev. Can Alkor, İstanbul, İthaki Yayınları, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *Eğitimci Olarak Schopenhauer,* Çev. Cemal Atila, İstanbul, Say Yayınları, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *Gezgin ile Gölgesi*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, Broy Yayınları, 2002.

Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı*, Çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde Bir Gelecek Felsefesini Açış,* Çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *Tragedyanın Doğuşu,* Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2005.

Nietzsche, Friedrich, *İnsanca, Pek İnsanca 1*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2003.

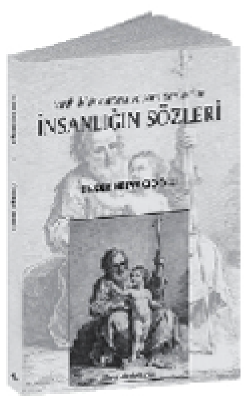
Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. A. Turan Oflazoğlu, İstanbul, Cem Yayınevi, 1995.

Nietzsche, Friedrich, *Putların Batışı Ya da Çekiçle Felsefe Nasıl Yapılır*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2005.

Nietzsche, Friedrich, *Deccal Hıristiyanlığa Lanet*, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, İthaki Yayınları, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi*, Çev. Sedat Umran, İstanbul, Birey Yayınları, 2002.

Spinoza, *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika*, Çev Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2004.



konuşur? Tanrı gibi onun da elçileri vardır. Bu elçi bazen bir bilge, bazen bir filozof, bilimci veya sanatçı, bazen bir devlet adamı, bazen bir isyancı, bazen sıradan biri, hatta bir çocuk bile olabilir.
'Dünya dönüyor', belki de Tanrılara en büyük meydan okuyuş. İnsanlık, hem derin bir tarih bilincini, hem bilimin isyanını, hem de doyumsuz bir yaşam sevincini içeren bu sözü, bilimsel devrimin simgesine, Galilei'ye yakıştırmıştır... Ey tanrılar ve temsilcisi egemenler, hükmünüz bir yere kadar, dünya yine de dönüyor…
'Dünya dönüyor', sadece bir insanlık sözü değil, bir doğa sözü. Bu sözle aşık atabilecek tek bir deyiş var. Onu da yine Anadolulu bir bilge, Herakleitos söylemiş: 'Her şey akar.' Bu da bir doğa sözü. Tanrıların bile ulaşamadığı evrenselliği yansıtıyor. Her şey akıyorsa eğer, artık bilim konuşur. Tanrı susar; Herakleitos, Galileo, Newton, Darwin, Marx, yani insanlık konuşur.
İnsanlığın sözleri, insanın mücadelesinin koçbaşıdır. Büyük tarihsel dönüşümlerin, yani devrimlerin müjdecisidir. Bir nevi erken öten horozdur. Başı tanrılar tarafından kesilir; ama herkesi uyandırmıştır bir kere…"



50 SORUDA

İnsanın tarihöncesi evrimi

Metin Özbek

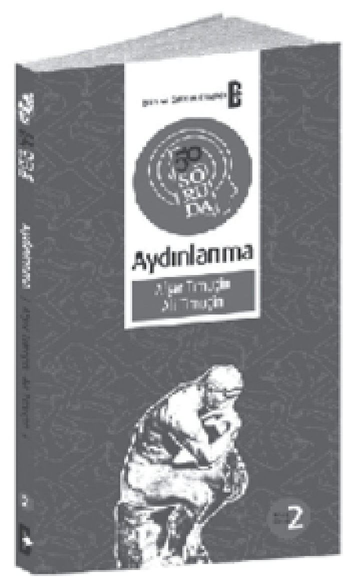
50 Soruda İnsanın Tarihöncesi Evrimi adlı kitabında, Prof. Dr. Metin Özbek, insanın evrimini, canlılar dünyasındaki uzak ve yakın akrabalarıyla benzerliklerinin ve farklılıklarının izini sürerek

anlatıyor. Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü Başkanı olan yazarın, insan evriminin biyolojik ve kültürel adımlarını takip ederken uğradığı sorulardan kimileri şöyle:

İnsanın evrimini hangi bilim dalı ele alır? İnsan maymundan mı gelmiştir? Ne zaman iki ayak üzerinde yürümeye başladık? Şempanzelerle son ortak atamız kimdi? İlk atalarımız bize ne kadar benziyordu? İlk aletler ne kadar eskidir? İnsan ne zaman konuşmaya başladı? Fosillerde konuşma yeteneği nasıl anlaşılır?
Atalarımız Afrika'dan ilk ne zaman çıktılar? İnsan ateşi ne zaman keşfetti? Neandertal'ler bizim atamız mıydı? Neandertal'lerden mi geliyoruz, Kromanyon'lardan mı? Genetikteki gelişmelerle, moleküler kanıtlarla, modern insanın kökeni bulunamaz mı?
Sanat ne zaman doğdu? Avcı atalarımız ne zaman yerleşik yaşama geçti? İlk köyler ne zaman kuruldu?..

Aydınlanma

Afşar Timuçin
Ali Timuçin



50 Soruda Aydınlanma'da, Afşar Timuçin ve Ali Timuçin, insan aklının dinsel ve geleneksel zincirlerinden kurtulması ve özgürleşmesinin önemli adımlarından 18. yüzyıl Aydınlanma devrimini, oluşum süreci çerçevesinde, yeşerdiği toplumsal-siyasal koşullar,

düşünsel kaynakları, düşünürleri, düşünürlerinin dile getirdiği görüş ve talepler, bunların yarattığı etkiler,
insanlığa bıraktığı miras gibi boyutlarıyla ele alıyorlar.
Yazarların uğradıkları sorulardan kimileri şöyle:

Aydınlanma bir toplumun belli bir dönemdeki düşünce etkinliği mi, yoksa bütün insanlığı mı ilgilendiriyor? Aydınlanma öncesinde Fransa’da siyasal olaylar nasıl gelişti? Aydınlanma, Sanayi Devrimi’nin ve bu devrimi yaratan burjuva sınıfının isteklerini karşılıyor muydu? Fransız Devrimi aydınlanmanın taleplerini
yerine getirebildi mi? Kant için aydınlanma nedir?
Aydınlanma düşünürleri kimlerdir, görüşleri nelerdir? Rousseau düşüncesinde “toplum sözleşmesi” neyi karşılar?
Aydınlanma ve Fransız Devrimi dünyaya ne getirdi?..



50 SORUDA

Görelilik Kuramları

İbrahim Semiz

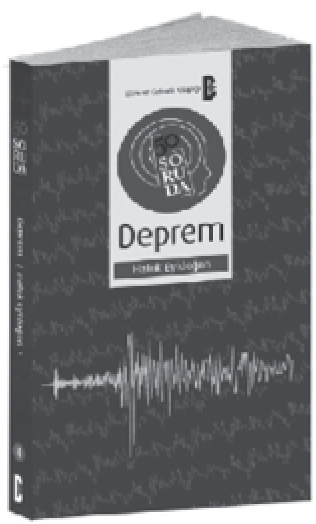
İbrahim Semiz, 50 Soruda Görelilik Kuramları adlı kitapta, fizikte devrim sayılan ve günümüz fiziğinin temeli olan Einstein’ın özel ve genel görelilik kuramlarını, bu kuramların altyapısını oluşturan ve ilintili olduğu tüm konularla birlikte, olabilecek en yalın biçimde ve keyifli örneklerle anlatıyor. Boğaziçi Üniversitesi Fizik Bölümü Öğretim Üyesi olan yazarın, konuyu en basit çerçeveden başlayarak genişletirken geçtiği kimi sorular şöyle:

Newton’un hareket yasaları nedir; veba salgını sayesinde bulundukları doğru mudur? Özel göreliliğin nesi özel? Zaman genleşmesi nedir; hızlı giderek genç kalabilir miyim?
Uzay-zaman nedir? Işıktan hızlı giden nesneler olabilir mi?
Nasıl, “genelçekim kuvveti” aslında yok mu? Evrenin genleşmesi
ne demek? Nereye doğru genleşiyor? Her şey mi genleşiyor?
Ben de genleşiyor muyum? Kara delik nedir? Kara delik başka evrenlere ya da evrenin uzak köşelerine geçit olabilir mi?
Ne olacak bu evrenin hali? Bu bilgiler ne işime yarayacak?

50 SORUDA

Deprem

Haluk Eyidoğan



Haluk Eyidoğan, 50 Soruda Deprem adlı bu kitapta, bu toprakların değişmez gerçeği deprem olgusunu bilimsel olarak kavramamıza ve deprem kayıplarını en aza indirebilmemize hizmet eden

bir çerçeveyle dolaşımdaki yalan yanlış bilgileri düzeltiyor,
bölük pörçük bilgileri yerine oturtuyor. Yazarın Ulusal Deprem Konseyi Başkanlığı’ndan da gelen birikimle,
birçok bilim dalını ilgilendiren deprem konusunu
geniş bir bağlamda ele alırken izlediği kimi sorular şöyle:

Yeryüzünde hissedilen titreşim ve sarsıntıları oluşturan
olaylar nelerdir? Fay nedir, nasıl oluşur? Volkanlar deprem yaratır mı? Nükleer patlama depremi tetikler mi? Depremlerin birbirini tetiklemesi olası mıdır? Ay, Güneş ve diğer gezegenler depreme neden olur mu? Küçük depremler büyük depremin enerjisini salarak oluşmasını önler mi? Dünyada deprem sayısı artıyor mu?
Deprem önceden bilinebilir mi? Türkiye’de deprem tehlikesinin genel durumu nedir? İstanbul için deprem tehlikesi nedir?
Kayıpların boyutu ne olacak?

'50 Soruda' dizisi

50 SORUDA

• 50 Soruda Deprem
Prof. Dr. Haluk Eyidoğan

• 50 Soruda Arkeoloji
Prof. Dr. Mehmet Özdoğan

Abone olmak için yayınevimizle iletişime geçiniz.

Bilim ve Gelecek Kitaplığı

Moda C. Zuhal Sk. No: 9/1 Kadıköy-İstanbul • Tel: 0216.349 71 72

http://www.bilimvegelecek.com.tr • bilgi@bilimvegelecek.com.tr